

UNIVERZITA PALACKÉHO
Filozofická fakulta
Katedra filozofie

**Hlavní filosofické zdroje Petrarkova *Mého*
*Tajemství***

**Basic philosophical sources of Petrarch's
*Secretum***

Diplomová práce

Dagmar Šultesová
V. ročník

Filozofie

Vedoucí diplomové práce:

Mgr. Tomáš Nejeschleba, Ph.D.

Olomouc 2007

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala
samostatně s

použitím pouze uvedené literatury.

Dagmar Šultesová

OBSAH

1	ÚVOD	4
2	MÉ TAJEMSTVÍ	8
3	VLIV SVATÉHO AUGUSTINA NA DIALOG <i>MÉ TAJEMSTVÍ</i>	11
	3.1 Úvod.....	11
	3.2 Role řečnictví v životě sv. Augustina a Petrarky.....	12
	3.3 Role světské lásky v životě sv. Augustina a Petrarky.....	15
	3.4 Spojení křesťanství a antického odkazu u sv. Augustina a Petrarky.....	18
	3.5 Vliv Augustinových Vyznání na Petrarkovo <i>Mé tajemství</i>	25
	3.5.1 Mont Ventoux	25
	3.5.2 Formální shody	29
	3.5.3 Tematické shody	35
	3.5.4 Tematické shody jednotlivých knih	38
	3.6 Myšlenkové rozpory mezi literárním <i>Augustinem</i> a svatým Augustinem.....	47
	3.7 Vlivy dalších Augustinových literárních děl na Petrarkovo <i>Mé tajemství</i>	55
	3.8 Jak se mění vliv Augustina v průběhu dialogu.....	59
	3.9 Shrnutí Petrarkovo <i>Tajemství</i> versus <i>Confessiones</i>	61
4	VLIV CICERONA A ZEJMÉNA JEHO <i>TUSKULSKÝCH HOVORŮ NA MÉ TAJEMSTVÍ</i>	63
	4.1 Úvod.....	63
	4.2 Vliv Ciceronových <i>Tuskulských hovorů</i> a ostatních děl na jednotlivá témata v Petrarkově <i>Mém tajemství</i>	73
	4.2.1 Umění řečnické	73
	4.2.2 Studium a četba	74
	4.2.3 Individualismus	76
	4.2.4 Vůle	78
	4.2.5 Štěstěna	79
	4.2.6 Blaženost	80
	4.2.7 Accidia	82
	4.2.8 Meditatio mortis	83
5	DALŠÍ FILOSOFICKÉ ZDROJE PETRARKOVA <i>MÉHO TAJEMSTVÍ</i> ..	89
6	FILOSOFICKÉ ZDROJE VYBRANÝCH TÉMAT <i>MÉHO TAJEMSTVÍ</i> ...	92
	6.1 Sláva.....	92
	6.2 Láska.....	97
	6.3 Věčné a pomíjivé.....	101
	6.4 Fantasmata.....	103
7	ZÁVĚR	106
8	BIBLIOGRAFIE	108

1 Úvod

Francesco Petrarca získal svůj věhlas především díky svému obsáhlému básnickému dílu, jež bylo psáno v hovorovém jazyce obyvatel Toskánska, resp. florentském nářečí. Literární dílo v italštině ovšem tvořilo pouze jeden pól Petrarkovy spisovatelské činnosti a sám autor jim kladl menší důležitost. Podstatnější, vážnější a také prestižnější stránku jeho tvorby, která také měla patřičným způsobem ovlivňovat pohled veřejnosti na jeho vlastní osobu, reprezentovala literatura psaná latinsky¹, do jejíž kategorie spadají kromě básní a dopisů, tolik inspirovaných dopisy antických autorů, mnohá díla učeneckého charakteru, jakými jsou invektivy, historické práce, řeči a filosofická díla týkající se morální filosofie. Tato díla mají již charakteristické znaky nastupujícího humanismu, za jehož iniciátora je Petrarca považován.²

Jedním z nejvýraznějších morálních děl Petrarkovy latinské tvorby je dialog „*O tajném střetu mých myšlenek*“³ obecně známým pod názvem *Secretum*, který je určitým osobním zamyšlením nad morálkou z pohledu humanisty, milovníka antické filosofie a ctitele jejích hodnot na jedné straně a křesťana sloužícího ve službách církve na straně druhé. Nebojím se tvrdit, že právě toto dílo manifestuje zcela zřetelně přechod dvou myšlenkových epoch - středověku a renesance a polemizuje právě s těmi problémy morální

¹ O Petrarkově latinské tvorbě se stručně zmiňuje Jiří Špička (Špička, J., *Francesco Petrarca a jeho latinské dílo*, in: Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004), podrobněji potom Ricciardi v antologii italské literatury (Ricciardi, M., *La letteratura italiana*, Bompiani, Milano 1989, str.108-127).

² Petrarca je všeobecně považován za iniciátora humanistického hnutí. Srovnej například Gorfunkel, A., CH., *Renesanční filosofie*, nakladatelství Svoboda, Praha 1987, str. 26, dále pak *Filosofický slovník*, v němž je Petrarca přímo zmiňován s počátky humanismu (Kol. autorů, *Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc, 1997). Petrarku spíše jako „prvního velkého představitele“ nežli průkopníka chápe Oskar Kristeller (Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 18), za jejich vůdce jej považuje Theodor Zielinski (Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Teubner, Leipzig 1912, str. 136)

filosofie, které tyto epochy činí navzájem neslučitelné. Forma dialogu pak umocňuje hloubku tohoto střetu, jenž je navíc podpořen i výběrem protagonistů. Proti značně renesančně subjektivnímu a individualistickému náhledu na člověka reprezentovaném autobiograficky laděnou postavou Francesca stojí postava církevního otce svatého Augustina, jenž vážností své osoby zaštiťuje autoritu křesťanské etiky.

Ústředním bodem polemiky je existence člověka na zemi, jejíž relevance osciluje mezi názory podpořenými autoritou antických filosofů, kteří veskrze kladli důraz na lidské schopnosti a lidskou autonomii a mezi křesťanským učením, které podřizovalo život i myšlení člověka přípravě na život věčný po smrti⁴. Petrarca se nesnaží zodpovědět, která z těchto dvou koncepcí je správná. Jde spíše o zpytování hierarchie hodnot. Ani v samotné knize nenalezneme nějaký konkrétní závěr, který by se klonil k jedné či druhé koncepci. Petrarca nepotírá ani křesťanství ani své antické učitele, naopak v *Mém tajemství* mnohdy nacházíme snahu o kompilaci názorů obou táborů. Kompilace je umožněna také výběrem antických autorů zejména stoiků, jejichž morální filosofie je v některých aspektech blízká křesťanství⁵. Navíc Petrarca své postavě sv. Augustina, jehož nechává nazývat *učitelem katolické pravdy*⁶, často vkládá do úst stoické myšlenky a potírá tím možnou filosofickou relevanci, která by této postavě mohla být nárokována⁷.

³ V českém překladu se původní název *De secreto conflictu curarum mearum* krátí pouze na *Mé tajemství*. Do češtiny bylo přeloženo Richardem Psíkem v roce 2004. (Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004)

⁴ Rozdíl vnímání světa z pohledu antického myšlení a humanistického potažmo renesančního myšlení definuje podobným způsobem Gorfunkel. (Gorfunkel, A., CH., *Renesanční filosofie*, nakladatelství Svoboda, Praha 1987, str. 46-47). Charakteristiky jednotlivých období v jejich odlišnosti popsal podrobně Pavel Floss v knize *Proměny vědění* (Floss, P., *Proměny vědění*, Mladá fronta, Praha 1987)

⁵ O vlivu stoické filosofie na křesťanství se zmiňuje například Pavel Floss (Floss, P., *Proměny vědění*, Mladá fronta, Praha 1987, str. 92-93), dále pak v Heinzmannově *Středověké filosofii* (Heinzmann, R., *Středověká filosofie*, Nakladatelství Olomouc 2000)

⁶ Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004, str. (Dále jen *Tajemství*, číslo knihy (u Prologu „P“), číslo odstavce a strana)

⁷ Tato problematika je podrobněji pojednávána v kapitole 3.6

Petrarca avšak filosofické či literární zdroje svých názorů velmi často tají. Pouze pár přímých citací nás navádí, v kterých knihách máme hledat myšlenky pro středověk tak odvážné a zároveň tak blízké antickému myšlení.⁸ Jeho znalost Cicerona či Seneky je výtečná, ale málokdy přizná, že proklamuje právě jejich myšlenky. Jaké základní myšlenkové zdroje stály u zrodu *Mého tajemství*, a které výrazné filosofické a myšlenkové vlivy se v dialogu zjevují a střetávají, budu objasňovat v dalších kapitolách.

Petrarku nelze považovat za tvůrce nějakého uceleného systému ani v rámci morální filosofie. Kristeller vidí Petrarkův myšlenkový respektive filosofický odkaz „spíše v aspiracích než v plně rozvinutých myšlenkách“⁹, ale dodává, že „tyto aspirace byly rozvinuty pozdějšími mysliteli a případně transformovány do propracovanějších idejí“¹⁰. Petrarca byl nepochybně jedním z anticipátorů renesančního myšlení a jeho dílo neslo již mnoho znaků následujícího období. Stejně tak ale ještě jednou nohou stál ve středověku. Charakteristické renesanční prvky a pojmový i názorový střet renesančního a středověkého budu konkrétně popisovat v dalších kapitolách této práce.

Secretum lze považovat za jakousi osobní meditaci nad morálkou, která do jisté míry, také díky zjevnému didaktickému rázu dialogu¹¹, překračuje toto osobní hledisko a činí si nárok vztáhnout kritiku mravů proti „celému lidskému rodu“¹². Na druhou stranu již v závěru nenacházíme požadavek po nezvratitelné pravdě, se kterým se setkáváme u středověkých myslitelů, čímž je podtržen individualistický

⁸ Srovnej práci Adriana Calzavara, jenž rozděluje Petrarkovy citace na tři druhy podle způsobu, jakým byly uvozeny. (Calzavara, A., *Sulla tecnica della citazione nel „Secretum“*, Studi petrarcheschi VI, Padova 1989), různé způsoby biblických citací v *Mém tajemství* rozděluje podle rozpoznatelnosti, umístění v kontextuálním okolí apod a práci Giovanni Pozziho. (Pozzi, G., *Petrarca, i padri e soprattutto la Bibbia*, in: *Studi petrarcheschi VI*, Padova, 1989)

⁹ Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 29

¹⁰ Tamtéž

¹¹ Didaktický ráz dialogu zdůrazňuje také Jiří Špička (Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenth, Praha 2004)

¹² *Tajemství*, P, 9, str. 67

charakter díla. Petrarca navíc psal *Mé tajemství* po dobu několika let, a proto můžeme předpokládat, že toto dílo reaguje na změny jak osobní, tak historické. Těmito aspekty Petrarkova dialogu se zabývat v této práci nebudu a přenechám je historikům a lingvistům.

Ve své práci se zaměřím na filosofické zdroje Petrarkova *Mého tajemství* a především na myšlenkovou blízkost až shodnost s díly dvou filosofů, zástupců antické a středověké filosofie, Augustina a Cicerona. Petrarca totiž v některých pasážích dialogu pouze skládá vedle sebe teze různých filosofů a názor jeho samotného se nám mezi nimi ztrácí¹³. Můžeme se potom oprávněně tázat po obsahové filosofické autentičnosti tohoto díla. Ale také po formální originalitě a novátorském myšlení, které vůbec dokázalo připustit spojení dvou odlišných myšlenkových proudů.

¹³ Srovnej Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 28

2 Mé tajemství

Petrarkův latinsky psaný dialog *Mé tajemství* měl dle svého autora dostát svého názvu a nikdy neměl být vydán, ani šířen: „A proto se, knížko, budeš vyhýbat davům a spokojíš se jen s mou společností, pamětliva přitom svého jména. Jsi totiž „mé tajemství“, a budeš tak i nazývána.“¹⁴ Petrarca je však znám svým fabulátorstvím, kterým se snaží zamlžit vše skutečné okolo vlastní osoby a velmi rád vykresluje sám sebe ne jaký ve skutečnosti je, ale jaký by chtěl navenek být¹⁵. A proto se ona neskrývaná skromnost a autobiografická fikce¹⁶, kterou zdůrazňuje privátní prvek dialogu, vyjevila v přesnějších obrysech v průběhu dvacátého století, kdy byla prokázána retrodatace¹⁷ celého spisu se všemi interpretačními následky.

Obecně byl Petrarkův dialog v mnoha ohledech na svou dobu jedinečný a velmi moderní. Samotné užití dialogu v době velkých sum by se dalo označit za revoluční a zároveň již bylo znakem individualistického potažmo humanistického myšlení našeho básníka, které stálo u zrodu filosofického

¹⁴ *Tajemství*, P, 10, str. 67

¹⁵ O Petrarkově oblíbě v autobiografické fikci viz například Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004, str. 24. Rico interpretuje obě hlavní postavy dialogu-Francesca a Augustina autobiograficky. Francesco je podle něj Petrarca v letech 1342-1343, Augustin představuje Petrarku z let 1347-53. Tyto dvě postavy však nemají ztvárňovat biografii v úzkém slova smyslu, ale spíše mají ukazovat jak by to mělo být, vytvářejí ideální koncept. Z hlediska vývoje pak Rico interpretuje takto pojaté postavy jako přechod od mládí charakterizovaného postavou filologa ke stáří, které symbolizovalo filosofa. Tomu také nasvědčuje koncept *Mého tajemství*, který je ve shodě s triviem sedmi svobodných umění.(Rico, F., *Secretum II. „La maturita“* a *Secretum III. Esemplarità e „autobiografia“*, in: www.italica.raai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm)

¹⁶ Rico v důsledku fiktivní retrodatace díla neinterpretuje text jako přímé svědectví vnitřní Petrarkovy krize, ale jako teoretickou a uměleckou reflexi básníka.(Rico, F., *Secretum II. „La maturita“* in: www.italica.raai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm.)

¹⁷ Tím, že Petrarca určil fiktivně za období vzniku *Mého tajemství* roky 1342-1342 (dnes se hovoří o datech 1347, kdy byl dialog sepsán a o dalších revizích z let 1349 a 1353 (srovnej Špička, *Tajemství skrytého rozporu*, str. 25, dále také Rico, F., *Il Secretum I. „Genesi e struttura“* in: www.italica.raai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm.) nebo Fenzi, E., *Introduzione*, in: Petrarca, F., *Secretum*, Milano 1992)) tak jakoby dostal závěru dialogu, v němž slibuje, že poté co dokončí svou světskou literární činnost, zaměří se na meditaci o sobě a o Bohu. Tento Petrarkův obrat k sobě samému manifestují díla s duchovní tematikou vzniklá po roce 1343 jako *De vita solitaria*, jejíž tvorbu započal v roce 1346, *De otio religioso* z roku 1347, *Psalmi penitentiales* z období let 1342-1343a *De remediis utriusque fortuna* z let 1354 až 1366. Tento postřeh se objevuje také ve zmiňovaném Špičkově *Tajemství skrytého rozporu*.

hnutí v celoevropském rozsahu.¹⁸ Důležitý byl i osobní rys sdělení. Petrarca totiž hovoří se svým partnerem o niterných prožitcích a myšlenkách, o vlastních slabostech a váháních, které hodnotí a generalizuje, čímž vytváří určitou etickou kompozici a dostává se na pole morální filosofie.

Podivuhodný je též výběr postav v dialogu. Kromě diskutujících v podání Francesco a svatého Augustina se na scéně objevuje nadpozemská postava Pravdy, která je garantem upřímnosti a pravdivosti diskuze. Srovnáme-li její výběr s Boethiovou Filosofii z *Filosofie utěšitelky*, jejíž popis je více než podobný Petrarkově Pravdě, i v tomto případě vzbuzuje diskuze otázka, proč si křesťanský autor přizval ke svému rozhovoru metaforicky znázorněný předmět filosofie. Interpretace postav *Mého tajemství* jsou však stále předmětem mnoha spekulací a v této práci se jimi nechci nijak zabývat¹⁹.

Petrarca rozdělil svůj dialog do Prologu a tří knih. Prolog seznamuje čtenáře s postavami a hlavním úkolem celé diskuze, tedy vyléčit Franceskovu duši a zbavit ho smutku. První knize dominuje téma vůle, která má spolu s touhou a konáním pomoci Franceskovi zvítězit nad vlastním pocitem neštěstí, tím že připraví půdu k léčení jednotlivých neřestí. V druhé knize Petrarca podrobně rozebírá sedm smrtelných hříchů a hledá argumenty, které by od nich duši odvedly. Třetí kniha je věnována dvěma řetězům svírajícím Franceskovu duši, lásce a slávě. Kromě těchto témat, jež vytvářejí pevnější osnovu dialogu, je všudypřítomný ještě jeden námět, který prostupuje celým dialogem a představuje hlavní postup léčby, *meditatio mortis*. O těchto tématech budu hovořit vždy v souvislosti s jejich názorovou původností, tedy jak

¹⁸ Srovnej například tvrzení Gorfungela: „Humanismus odhazuje tradiční „summy“ scholastické filosofie. [...]Nejdůležitějším a oblíbeným žánrem humanistické literatury a především literatury filozofické se stává dialog.“ (Gorfunkel, A., CH., *Renesanční filozofie*, Svoboda, Praha 1987, str. 41-42)

z pohledu Augustina a Cicerona, tak i z pohledu Petrarkovy syntézy, která byla vedena napříč křesťanských a antickým myšlením.

¹⁹ O postavách v *Mém tajemství* píše Špička, J., *Agostino, Francesco, Verità. Chi è chi nel „Secretum“ di Petrarca*, Praha 1999. Srovnej též Rico, viz poznámka 2

3 Vliv svatého Augustina na dialog *Mé tajemství*

3.1 Úvod

Svatý Augustin byl pro Petrarku obrovskou autoritou, se kterou se konfrontoval již od mládí. S jistou symbolikou, v níž se při mystifikaci vlastní osoby a života náš autor hojně vyžíval,²⁰ to dokazuje i fakt, že první knihou, kterou si dvacetiletý Petrarca koupil, byl právě Augustinův spis *O Obci Boží*. Díky pokročilému bádání filologů dnes můžeme dokonce s jistotou tvrdit, že se tak stalo v Avignonu roku 1325, a že za ni zaplatil 12 zlatek²¹. Vliv svatého Augustina se prolíná Petrarkovým dílem a formuje zřetelně jeho myšlení, především s ohledem na obhajobu lidského nitra a subjektivity, tolik zásadní pro rodící se renesanci²². Vyjádření úcty a zdůraznění zásadního vlivu patristického myslitele se však o mnoho let později po prvním sběratelském počínu mladého Petrarky, vrcholně manifestuje v dialogu *Mé tajemství*, v němž si náš spisovatel zvolil světce přímo za partnera diskuse, a to partnera, jenž byl po vzoru klasických antických dialogů nositelem onoho správného názoru hodného následování. Jeho autoritu posléze ještě upevnil tím, že mu přisoudil roli svého *milovaného učitele*,²³ lékaře nemocné duše a umocnil tak osobní dimenzi dialogu, která svou emocionální hloubkou obohacuje a v určitém směru překračuje klasický model platónského, respektive sokratovského dialogu. Kristeller jde ve svém tvrzení ještě dále a nazývá postavu Augustina *duchovním průvodcem* či dokonce *autorovým vlastním*

²⁰ Srovnej s tématem autobiografické fikce a retrodatace v kapitole 2.

²¹ Billanovich, G., *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova, 1996, str.70

²² Individualismus je obecně považován za charakteristický rys renesance srovnej například Gorfunkel, A., CH., *Renesanční filosofie*, nakladatelství Svoboda, Praha 1987. Konkrétně se o něm zmiňuje též Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Teubner, Leipzig 1912

²³ *Tajemství*, P, 7, str. 65

svědomím²⁴. Svatý Augustin byl pro Petrarku natolik uznávaný, že dostal v tomto dialogu hlavní slovo, přestože se posléze ukáže jak podstatně se od sebe odlišují filozofické názory literární postavy Augustina od přesvědčení Augustina skutečného, čili: že existovaly momenty v myšlenkovém odkazu světce, od kterých se Petrarca distancoval a nahradil je filozofickými názory jiných myslitelů především z řad stoiků²⁵. Tento fakt ovšem nic nemění na tom, že to měla být právě autorita světce, které byl svěřen úkol odkrývat před Franceskem onu tolik hledanou pravdu šťastného lidského života a pomoci mu překonat morální krizi, kterou Petrarca procházel. Nutno dodat, že Augustin sám by stěží přijal roli autority. Přestože byl takto titulován již za svého života, považoval za autoritu především Písmo svaté nebo ekumenický konsensus²⁶.

Čím však byl Augustin Petrarkovi tolik blízký? V čem si mohli být tito dva velikáni tak podobní, připustíme-li, že je od sebe oddělovalo téměř jedno tisíciletí a zcela odlišné kulturně-politické prostředí? Analogie nalezneme již při srovnání životopisů těchto osobností, které odkrývají překvapivé podobnosti v jejich životních osudech.

3.2 Role řečnictví v životě sv. Augustina a Petrarky

Oba dva byli v mládí vedeni svými otci ke studiu práva, byť u Augustina se ještě hovořilo o umění řečnickém. Oba dva však postupně odkrývali pokrytectví tohoto zaměstnání a přestali ho vykonávat, přestože každý z nich posléze zvolil jinou cestu. Augustin konvertoval a stal se zapáleným křesťanem a úspěšným biskupem, Petrarca se sice také vzápětí

²⁴ Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 25

²⁵ Téma je podrobněji rozebíráno v kapitole 3.6

²⁶ Chadwick, H., *Augustin, in: Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha, 1994, str. 306

stal klerikem, ovšem krok to byl veskrze pragmatický a řešil po smrti svého otce a po vyčerpání hmotného dědictví ve větší míře spíše ekonomickou, nežli duchovní otázku.²⁷ Šlo mu totiž především o to, aby se mu dostalo prostředků a času k literární činnosti, která se posléze rozrostla o badatelskou dimenzi při hledání a sbírání starých antických rukopisů do takové míry, že Petrarku dnes právem považujeme za jednoho z otců humanismu. Spojoval je tedy zájem o jazyk a literaturu, přestože svůj um každý zúročil odlišně; Petrarca na poli krásné literatury, Augustin při teologické činnosti, především pak v apologetických textech. Odsouzení řečnictví, výmluvnosti či jakékoliv literární činnosti vykonávané pro uspokojení vlastní ctižádosti a honby poslávě, je jedním z důležitých témat dialogu *Mé tajemství*, které prostupuje celou knihou, zasahuje do různých kontextů a nakonec vrcholí kritikou světské slávy.

Podobně je tomu tak i ve *Vyznáních* a to především v prvních autobiograficky laděných knihách, v nichž patristický myslitel kritizuje své mladické jednání a hodnoty, které zastával. Vliv Svatého Augustina, s ohledem na blízkost jejich lidských osudů, byl tedy na Petrarkovo hodnocení řečnického umění vskutku významný. Augustin se stejně jako Petrarca těšil již za svého života velkému úspěchu v řečnickém umění a byl považován v tomto oboru za významného učitele. Touha po vavřínech a uznání byla oběma našim myslitelům společná. Slávy a úspěchu se však Svatý Augustin dobrovolně vzdal po konverzi a něco podobného by se dalo očekávat od Petrarky, jenž se také vydal následovat duchovní dráhu. Jak asi mohla na Petrarku po korunovaci zlatým vavřínem v Římě roku 1341 Robertem z Anjou působit

²⁷ Srovnej Ricciardi, M., *La letteratura in Italia*, Bompiani, Milano, 1988, str. 109

pasáž oblíbeného učitele ve *Vyznáních*: „[...]tak jsem se sháněl po marné chvále lidské až k divadelnímu potlesku, básním o závod a zápasům o věnce z trávy“²⁸ Vliv určitě měla, a proto nejsou překvapivé mnohé podobnosti ve způsobu argumentace, které nalézáme například ve druhé knize *Tajemství* v části pojednávající o pýše, konkrétně o pýše jazyka a výmluvnosti. Srovnáme-li tyto Petrarkovy argumenty s Augustinovým hodnocením řečnictví v jeho *Vyznáních*, nalezneme zde zřetelné odkazy k dílu světce. „Co mám říci o výmluvnosti [...] že ty sám jsi byl často zklamán, když ses na ni spoléhal? Co záleží na tom, že posluchači možná schválili, co jsi řekl, když to podle tvého mínění měli odsoudit?“²⁹ Takto apeloval literární Augustin na svědomí Francesca v *Mém tajemství*. Podobně si ale sypal popel na hlavu sám svatý Augustin ve třetí knize *Confessiones*, když psal o studiu řečnictví: „[...]čím jsem byl podvodnější, tím více jsem byl chválen.“³⁰, nebo v šesté knize: „Ty (Bože) jsi způsobil, abych cítil své neštěstí v ten den, kdy jsem se připravoval přednést chvalořeč císaři plnou lží, již si pochvalovali ti, kteří věděli, že lhu.“³¹ Vidíme, že Petrarca měl v Augustinovi takový vzor, že se neobával přejímat jeho názory či dokonce jeho zkušenosti a aplikovat je na vlastní osobu. Dalším příkladem může být pokračování rozpravy o pýše výmluvnosti v *Mém tajemství*: „Jak budeš moci těšit svou řečí ostatní, když nejdříve nepotěšíš sám sebe? Právě proto ses v naději, že ti výmluvnost přinese slávu, mnohokrát zklamal, abys pomocí jednoduchého důkazu zjistil, jak nicotnou pošetilostí ses holedbal.“³² O štěstí z konání stejně tak Svatý Augustin pokračuje ve *Vyznáních* své vypravování příběhem o žebrákovi, jenž se dokázal veselit

²⁸ Augustinus, Aurelius, *Vyznání*, Mistral, Praha 1990, str.89 (dále jen *Confess* číslo knihy, číslo kapitoly a strana)

²⁹ *Tajemství* II, 6, str.123

³⁰ *Confess* III, 3, str.68

³¹ *Confess* VI, 6, str. 163

³² *Tajemství* II, 6, str.123

ve své chudobě, zatímco on, přestože bude přednášet chvalořeč císaři Valentiniánu mladšímu, byl nešťastný: „Jaká muka nám připravují naše pošetilosti! Vždyť vším úsilím - jež jsem tehdy vynakládal, vleka s sebou ostny žádostí celé bříme svého neštěstí, jehož tíha se stále zvětšovala - nechtěli jsme dosíci ničeho jiného než klidné radosti, v čemž nás onen žebrák již předešel a kam snad my nikdy nedospějeme.“³³ Petrarca tímto odsuzováním řečnictví sledoval jasný cíl. Potřeboval spojit svou společenskou roli klerika, ovšem nutno zdůraznit velmi vzdělaného klerika a zároveň roli slavného básníka tak, aby se vzájemně nekompromitovali. Zvolil k tomu podobný způsob, jakým tak učinil Svatý Augustin, byť v pozdějším věku než sám světec a s podstatně menší upřímností, což dokazuje jak závěr *Mého tajemství*, tak i účelná retrodatace³⁴ tohoto dílka. Postavil totiž moudrost a zbožnost nad svou literární činnost, upřel jí tak ono výsostné postavení v jeho životě a snažil se popřít důležitost světské slávy, kterou mu jeho psaní již v jeho době, podobně jako Svatému Augustinovi, v hojné míře přineslo. Přesto se nezalekl slávu i své tvůrčí psaní originálním způsobem hájit a podpořit je názory největších antických filozofů, které ve své době mohl znát. A jak uvidíme později, bude tento rys *Mého tajemství* krokem ke zrození renesance.

3.3 Role světské lásky v životě sv. Augustina a Petrarky

Druhým svorníkem jejich života, jenž se promítá v *Mém tajemství* byly ženy. Samo toto téma v sobě, s ohledem na dobu

³³ *Confess.* VI, 6, str. 163

³⁴ O retrodataci bylo blíže pojednáno v kapitole 2.

i její diskurs, zahrnuje napětí mezi duchovním a tělesným, mezi láskou ke Stvořiteli a stvořenému, mezi nebeským a pozemským. V *Mém Tajemství* proti sobě stojí na jedné straně *Francesco*, proklamující téměř renesanční obhajobu pozemské krásy povznášející naši duši vzhůru ke Stvořiteli, na straně druhé mu oponuje literární postava *Augustina*, jenž obrací tento vzestupný proces a ono pozemské novoplatónsky pojatým způsobem degraduje vůči Božskému. Co přimělo Petrarcku k takovému kroku, aby ve třetí knize dialogu nechal zpochybnit celý svůj stilnovistický ideál lásky reprezentovaný Laurou? Dle Fenziho měl Petrarca, v době kdy začínal psát *Mé tajemství*, první neúspěchy u žen a tato selhání ho mohla přimět k postupnému odsouzení tělesných rozkoší³⁵ a horlivé kritice všeho tělesného. Připustíme-li však navíc, že Petrarca byl klerikem a velice dbal na svou pověst, pak řešení této otázky bylo nasnadě i z čistě morálních důvodů³⁶. Také v tomto případě nacházíme významný vliv Svatého Augustina, neboť i tentokrát objevíme mnoho podobností v osudech našich velikánů. Oba dva totiž museli řešit rozpor mezi svým duchovním posláním a tělesným pokušením. Oba měli v mládí zkušenosti pozeňnaně, ačkoli svatý Augustin byl později dlouhá léta věrný své družce, se kterou měl milovaného nemanželského syna. V tělesné naruživosti však spatřoval překážku, která mu bránila konečnému rozhodnutí ke konverzi. Byl si vědom toho, že musí přijmout zodpovědně i celibát a z jeho *Vyznání* víme, že právě toto rozhodnutí pro něj bylo krokem nejtěžším.³⁷ Petrarca měl

³⁵ Fenzi, E., *Introduzione, in Secretum*, in: Petrarca, F., *Secretum*, Milano 1992, str. 18

³⁶ *Tajemství* III, 69, str. 259: Petrarca se nechává kritizovat *Augustinem*: "A tak se styd', že tě nazývají starým milovníkem, styd' se, že se tak dlouho o tobě mezi lidmi povídá [...] je totiž třeba, nemýlím-li se, myslet na svou pověst, když už pro nic jiného, pak přinejmenším proto, aby přátelé nebyli nuceni hanebně lhát."

³⁷ *Confess.*, VI, 3, str. 155: „jen jeho (sv. Ambrože) celibát zdál se mně býti velikým břemenem.“ tamtéž, 6, 12, str. 179: „že jsem tvrdil [...] že život v celibátu žádným způsobem nemohu žít“, srovnej též také Chadwick, H., *Augustinus, in Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s. 227 : „Obsahově znamenala jeho volba spíše etický než intelektuální posun. Vyprávění ve *Vyznání* dokládá, že v roce 386 považoval sexuální vášeň za jedinou překážku mezi svou duší a spojením s věčnou, netělesnou pravdou.“ Ve spisech napsaných po konverzi se vrací k tomuto tématu a poukazuje na spojitost mezi „libidinózním“ pužením a hříšností

hodně milenek a také nemanželské děti,³⁸ které nijak neskrýval a po smrti svou dceru důsledně zaopatřil, aby netrpěla nouzí. Svým milostným vzplanutím se oddával i v době, kdy byl již klerikem, a tudíž pod slibem celibátu. U svého milovaného učitele nalézá podobnou milostnou náruživost, ale také sílu ducha se z ní vymanit a přijmout ono tíživé břemeno bezženství. V *Mém tajemství* věnuje Petrarca značný prostor tématu lásky, konkrétně lásky k Lauře, kterou považuje vedle slávy za nejvážnější chorobu duše. Laura, tolik opěvovaný stilnovistický ideál ve *Zpěvníku*, nyní neúspěšně čelí kritice křesťanského dogmatismu. A není s podivem, že hlavní argument, který posléze otevře rozsáhlou debatu o účinných lécích proti této pozemské lásce, je opět argumentem Svatého Augustina, jenž nacházíme v jeho *Vyznáních*. Opět dochází k převrácení vertikality. Zatímco doposud to byla Laura, která přiváděla *Francesca* svou nadpozemskou krásou těla i duše k Bohu³⁹, nyní je to Stvořitel, který má svou velikost demonstrovat stvořeným⁴⁰. Láska odvádí *Franceskovu* duši od věcí božských a od Stvořitele ke stvořenému a zmítá jeho duši v bludu, podobně jak to nacházíme ve *Vyznáních*.⁴¹

Petrarca se svou kritikou lásky snaží alespoň trochu přiblížit Augustinovu vzoru, respektive rehabilitovat vlastní osobu. Více než kdy předtím obohacuje svoji argumentaci myšlenkami antických autorů a rozehrává zde křesťansko-antickou polemiku o lásce s nádechem stilnovistického ideálu.

přecházející na potomky. (Srovnej Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Oikoymenh, Praha 2006, str. 129 a 134)

³⁸ Syna Giovanniho a dceru Francesku. Syn zemřel v roce 1361 ve čtyřiaadvaceti letech.

³⁹ *Tajemství* III, 20, str.213: „naopak láska k ní mi umožnila milovat Boha.”

⁴⁰ *Tajemství* III, 20, str.213: na to odvětil *Augustin*: „Ovšem v obráceném pořadí.”

⁴¹ Srovnej *Tajemství*, III, 20, str.213-215: „Tvou duši odvedla od lásky k věcem božským a tvou touhu odvrátila od Stvořitele k jedinému stvoření. [...] Každé stvoření máme milovat skrze lásku ke Stvořiteli. Tebe však uchvátily vnady jednoho stvoření, a tak jsi Stvořitele nemiloval, jak náleží, ale obdivoval jsi v něm umělce, jako by nikdy nic krásnějšího nevytvořil.” *Confess* IV, 12, str. 108: „poněvadž neprávem milujete bez něho, co jest od něho.” *Confess* X, 6, str.307: „Co však milují, milují-li Tebe? Ne tělesnou podobu, ani pomíjející půvab [...] ani svůdné tělesné objetí.” Srovnej *Tajemství*, III, 29, str. 223: „Nic neplodí takové zapomenutí na Boha či nevšímavost vůči němu, jako láska k věcem světským” *Confess* IV, 2, str. 91: „Tím

Přesto básník slavný opěvováním krásy a vznešenosti ženy, nechává v závěru debaty o lásce zaznít ústy literárního Augustina poněkud překvapivý soud: „Je totiž jen málo takových, kteří poté co jednou nasáli jed svůdné rozkoše, mají dost odvahy, neřku-li odhodlání posoudit ošklivost ženského těla, o níž hovořím.“⁴² Tento razantní příklon k novoplatónskému odmítnutí tělesného potvrzuje Fenziho teorii,⁴³ opět ale vychází z augustinovské argumentace, kterou nalezneme ve *Vyznáních*: „Neboť celý tento vesmír není všude opatřen stejnou krásou, hlavně v nižších svých částech, z nichž jest naše země poslední.“⁴⁴.

3.4 Spojení křesťanství a antického odkazu u sv. Augustina a Petrarky

Nejdůležitějším spojníkem těchto dvou velkých osobností různých epoch však bylo spojení křesťanství a antického myšlenkového odkazu. U obou bylo podmíněno myšlenkovým a historickým prostředím, ve kterém působili. Augustin žil v období, kdy se na jedné straně rodila křesťanská věrouka a na straně druhé dohasínala Západořímská říše.⁴⁵ Jeho matka, svatá Monika, byla zapálenou křesťankou, otec naopak úředníkem římské správy, který se nechal pokřtít až těsně před smrtí. Augustin byl vzděláván v řečnictví, které bylo úzce spjato s filozofií. Studenti pracovali například s Ciceronovými dialogy, ale museli znát i kapitoly z Aristotela. Zásadní vliv na jeho názorové utváření měl však

jsem hřešil, že ne v něm (Bohu, pozn. aut.), nýbrž v jeho tvorech, v sobě a jiných jsem hledal radost, slávu, pravdu a tak jsem upadl do žalosti, hanby bludu."

⁴² *Tajemství III*, 70, str.265

⁴³ Fenzi, E., *Introduzione, in Secretum*, in: Petracca, F., *Secretum*, Milano 1992, str. 18

⁴⁴ *Confess XII*, 2, str.419. Srovnej též *Tajemství III*, 20, str.215: „, a přitom tělesná krása je přece ze všech krás ta úplně poslední." a *Confess IV*, 13, str.109: „Toho všeho jsem tehdy neznal a miloval jsem jen nízkou krásu"

⁴⁵ O Augustinově životě se zmiňuje například Milan Machovec (Machovec, M., *Svatý Augustin*, Orbis, 1967), Chadwick (Chadwick, H., *Augustinus, in: Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha 1994) nebo Gisbert Kranz (Kranz, G., *Augustin: život a působení*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1998).

Ciceronův spis *Hortensius*, který jednak ovlivnil jeho pohled na etické a náboženské problémy⁴⁶, především však roznítil v mladém Augustinovi touhu po „nesmrtelné moudrosti“⁴⁷ nezávislé na konkrétním filosofickém směru.⁴⁸ Cesta za moudrostí však byla krkolomná a dlouhá. Přes počáteční nadšení pro studium křesťanství zakrátko odkládá Bibli pro její primitivní styl psaní⁴⁹ a vrhá se na téměř deset let do područí kacířského manicheismu. Manicheismus byl prvokřesťanský spasitelský kult s gnostickými prvky. Vyznačoval se tolerancí všech náboženských systémů s výjimkou ortodoxního katolického křesťanství, které interpretoval v dualistickém a panteistickém rámci obohaceným o špetku mytologie.⁵⁰ Manichejský dualismus má zřetelné gnostické prvky a je založen na tom, že kosmos je v neustálém konfliktu mezi světlem a temnotou, jejichž síly jsou vyrovnané, tudíž jsou navzájem neporazitelné. Zlo je potom chápáno jako síla inherentní veškerému hmotnému světu. Augustin proto zpětně viděl největší nebezpečí manicheismu právě v materialismu, respektive důrazu v na hmotný svět: „Vždyť jsem ani nevěděl, že Bůh jest duch, [...], jehož bytí není hmotou.“⁵¹, ale také v s tím souvisejícím odejmutí zodpovědnosti člověka za vlastní hříchy, který byl chápán jako důsledek imanence temných sil ve hmotě: „Dosud jsem totiž věřil, že nehřešíme my, nýbrž že jiná bytost v nás hřeší; býti bez viny velmi lahodilo mé pýše.“⁵² V neposlední řadě zdůrazňoval neslučitelnost atributu dobrotivého boha s takto chápaným původem zla v

⁴⁶ Chadwick, H., *Augustinus, in: Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha 1994, str. 213

⁴⁷ *Confess* III, 4, str. 69

⁴⁸ *Confess* III, 4, str.70: „Přece však měl jsem z toho povzbuzení velikou radost, poněvadž mě nabádalo, abych nemiloval, nehledal, neuchvátil a celou duši nesledoval ten neb onen filosofický směr, nýbrž samu moudrost, ať v jakékoliv formě.“

⁴⁹ *Confess* III, 5, str. 71: „Neboť tehdy, když jsem se obíral písmem, nesmýšlel jsem tak, jak nyní mluvím; naopak zdálo se mně býti nehodným srovnání s důstojností slohu Ciceronova.“

⁵⁰ Chadwick, H., *Augustinus, in: Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha 1994, str. 214, 215

⁵¹ *Confess* III, 7, str.76, srovnej též *Confess* V, 10, str.143: „Ani duši jsem si nedovedl jinak představit, než jako jemné těleso rozlité v prostoru.“

⁵² *Confess* V, 10, str.140

hmotném světě.⁵³ Přesto byl pod vlivem manicheismu devět let, jak sám píše ve Vyznáních: „[...]od devatenáctého do dvacátého osmého roku mého života, byl jsem sváděn a sám sváděl, klamán a sám klamal jiné v rozmanitých žádostech.⁵⁴

K odmítnutí manicheismu přispělo Augustinovo přestěhování do Milána a setkání se svatým Ambrožem. Přidružil se zde ke skupině vzdělavců, kteří se zabývali studiem novoplatonismu⁵⁵. Chadwick dokonce tvrdí, že to byl právě platonismus, který „ho osvobodil od manichejského pojetí Boha jakožto subtilní světelné hmoty.“⁵⁶ Místo hmoty zde zaujímá duch. Ovšem navíc se Augustin díky studiu platonismu oklikou vrací k Bibli, konkrétně k prologu *Evangelia svatého Jana*, který je silně platónský. Dospívá dokonce k názoru, že katolická církev je platonismem pro masy.⁵⁷ Novoplatónské prvky a terminologii⁵⁸ nacházíme v Augustinově myšlení i poté, kdy se proti platonismu ohrazuje a píše invektivy. Nejzřetelněji se platonismus u patristického myslitele projevuje v odmítnutí všeho tělesného, které pramení z principu emanace jakožto koncepce veškerého zrodu a jejích ontologických důsledků: „Pozoroval jsem ostatní věci, které jsou pod Tebou (Bohem), a shledal, že nemají ani naprostého bytí, ani naprostého nebytí. Jsou sice, poněvadž jsou od Tebe; nejsou však, poněvadž nejsou to, co ty jsi.“⁵⁹ Přijetí této teorie se projevilo ve vícero ohledech a její dozvuky jsou patrné i v Petrarkově *Tajemství*. Přesahuje do různých témat, od těch týkajících se tělesné krásy⁶⁰, přes hledání původu zla⁶¹ a vrcholí v platónském

⁵³ *Confess* V, 10, str.142 a *Confess* VII, 2, 189

⁵⁴ *Confess* IV, 1, str. 89

⁵⁵ Přestože Augustin řečtinu ovládal, nikdy zřejmě nečetl Platónova původní díla. Znal pouze přepisy a reinterpretace Plotina a Porfyria. O původním platonismu tedy nemůže být řeč.

⁵⁶ Chadwick, H., *Augustinus*, in: *Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha 1994, str.224

⁵⁷ Chadwick, str.225. O vlivu platonismu na křesťanství srovnej též Machovec, M., *Svatý Augustin*, Orbis, Praha 1967, str. 89-90

⁵⁸ Chadwick, H., *Augustinus*, in: *Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha 1994, str.278

⁵⁹ *Confess* VII, 11, str. 209

⁶⁰ Viz poznámka 42 a 44, srovnej též *Confess* VII, 2, str. 419

dualismu duše a těla. Tento dualismus přirozeně doplňuje a rozvíjí o křesťanskou vertikálnost nebe a země; dosvědčuje to například Augustinova interpretace Geneze ve dvanácté knize *Vyznání*, která je silně novoplatónizující⁶²: „[...]a z toho nic jsi stvořil nebe a zemi, dvě to díla: jedno blízké Tobě, druhé blízké ničemu.“⁶³ U Petrarkey bude tento přísný dualismus dokonce tvořit jednu ze základních argumentačních linií, jejíž náplň bude vycházet z větší části právě z Augustinových *Vyznání*.

Platonismus, díky svým zřetelným analogiím s křesťanstvím⁶⁴, otevřel Augustinovi cestu ke konverzi. Rozdílů mezi touto filosofií a křesťanskou věroukou nebylo mnoho, zato však byly zásadní a vztahovaly se přímo k základům těchto myšlenkových systémů – k ontologii, otázkám času či eschatologii. Přesto mu novoplatonismus zprostředkoval poznání Boha, který již měl ve většině ohledech křesťanskou podobu. Největší vnitřní boj před konverzí proto nepodstupoval kvůli víře ani ideologii, ale kvůli žádostivosti⁶⁵: „Neboť již mnoho let uplynulo – téměř dvanácte – od mého devatenáctého roku, kdy jsem se četbou Ciceronova *Hortensia* nadchnul pro studium moudrosti

⁶¹ *Confess* III, 7, str. 76: „neboť jsem nevěděl, že zlo je nedostatek dobra, nedostatek, jehož poslední stupeň hraničí s ničím.“

⁶² Augustin sepsal pět různých interpretací Geneze, nachází se v 11 a 12 knize *Vyznání*, v 11 knize *O Boží obci*, antimanichejský výklad a ve dvanácti knihách *Výkladu věcného významu Geneze*. Podrobnosti popsal Chadwick (Chadwick, H., *Augustinus*, in: *Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha 1994, kpt. *Stvoření a Trojice*)

⁶³ *Confess* XII, 7, str. 424, srovnej též *Confess* XII knihu, v níž Augustin interpretuje Genezi. Podrobněji se o ní zmiňuje Milan Machovec (Machovec, M., *Svatý Augustin*, Orbis, Praha 1967, str.89): „Tak již samo křesťanské učení o příchodu syna božího na svět a o tom, že jeho království "není z tohoto světa", zdá se Augustinovi být analogické platónskému učení o dvou světech, o "pravém" světě idejí a o jeho pouhém odlesku, světu jevů; odtud Augustin přes výše zmíněné monisticko-universalistické základy svého učení v tomto zase ohledu silněji akcentuje dualistické prvky, než tomu bylo v raném křesťanství." V této Augustinově citaci je zřejmý vliv novoplatónská ontologie, podle níž se jednotlivé vrstvy jsoucna emanují z nejvyššího bytí. Každá vrstva, hypostaze, má bytí různou hodnotu podle toho, jak dalece se od něj vzdalují. Přičemž hmota hraničí s nebytím.

⁶⁴ Toto spojení definuje například Pavel Floss: „Platonismus se svým dualismem těla a duše snoubí se tak v novoplatonismu s ptolemaiovským egocentrismem a aristotelskou teorií pohybu a přirozených míst [...] Náboženství, zprvu pohanská a pak křesťanská, nacházejí v tomto konceptu světa svého spojení.“ (Floss, P., *Proměny vědění*, Mladá fronta, Praha 1987, str. 95)

⁶⁵ *Confess* VII, 17, str. 215: „Žasl jsem, že již miluji Tebe (Boha) a ne nějakou smyšlenku místo Tebe. Nebyl jsem však stálým v požívání Tebe; neboť cítil jsem se tak mocně váben Tvou krásou, ale má tělesná tíha, totiž tělesná náruživost, mne od Tebe odtrhla, že jsem s pláčem klesl do hlubiny.“ Viz též kapitola 3. 3

a odkládal jsem věnovati se úplně hledání moudrosti, odřeknutím se pozemského štěstí.“⁶⁶ Teprve ve třiatřiceti letech konvertoval ke křesťanství. Tento akt, popsany s nevídanou sugescí ve *Vyznáních*, bude za jedno tisíciletí promlouvat do svědomí jednoho z největších básníků všech dob – Petrarky a stane se do jisté míry mottem jeho *Tajemství*.

Kromě manicheismu a novoplatonismu mělo na Augustinovo smýšlení podstatný vliv také učení Akademiků. Jejich skepticismus byl Augustinovu duševnímu stavu blízký v dobách hledání před konverzí.⁶⁷ Zároveň pro něj byl inspirací také z hlediska praktického; zejména se jednalo o ten rys akademické skepse, který zdůrazňoval nutnost o všem pochybovat.⁶⁸ Přesto se po konverzi patristický myslitel odklání od skepticismu Akademie a své námitky shrnuje do spisu „*Contra Academicos*“. Argumentuje tím, že samotný akt vnímání je nezpochybnitelný. Podobně jako to bude opakovat Descartes⁶⁹ za dvanáct stovek let později, kladl nezpochybnitelný základ našeho myšlení do lidského ducha, čímž se ohradil proti námitkám Akademiků o klamoucích smyslech. Argumentaci dále rozvinul také ve spisu *O Obci Boží*: „Vždyť ten, kdo není, nemůže se jistě ani mýlit; a tudíž, jestliže se mýlím, jsem [...].Protože bych tedy byl tím, který by se mýlil, tu i kdybych se mýlil, bezpochyby se nemýlím v tom, že vím o svém bytí.“⁷⁰

Je potřeba si uvědomit, že Augustinova cesta ke křesťanství byla cestou svobodné volby v pluralistické

⁶⁶ *Confess* VIII, 7, str. 245

⁶⁷ *Confess*. V, 10, str.141: "Vznikla ve mně také myšlenka, že filosofové zvaní "Akademikové" jsou chytřejší než všichni ostatní, poněvadž učili, že nutno pochybovati o všem a že člověk pravdy dosíci nemůže."

⁶⁸ *Confess*. V, 14, 149: "Proto pochybuje dle způsobu Akademiků o všem (jak se o nich tvrdí) a kolísaje mezi vším, rozhodl jsem se sice opustiti Manichejské..."

⁶⁹ O vztahu mezi Augustinovou introspekcí a Descartesovou blíže pojednává Anzenbacher, který jejich společný obrat k subjektu interpretuje z noetického hlediska, jako nalezení nepochybného aktu vědomí skrze pochybování, u Descartese onou metodickou skepsí. (Anzenbacher, A., *Úvod do filosofie*, SPN, Praha 1990, str. 19). Rozdíl v důsledku chápání onoho cogito ergo sum u Augustina a Descartese zdůrazňuje Pavel Floss, když poukazuje na to, že Augustin „tisíc let před Descartesem zdůvodňuje jistotu lidské existence jisosou lidského myšlení, ale nepodřizuje jistotu poznání povaze lidského rozumu, naopak, lidský rozum podřizuje víře.“ (Floss, P., *Proměny věděni*, Mladá fronta, Praha 1997, str. 150)

⁷⁰ Augustin, *O boží obci*, Praha 1950, XI, 26

společnosti. Odkaz antické filosofie byl stále živý a tvořil základ jeho vzdělání. Přestože byla Augustinova matka křesťanka, on sám neměl o tomto náboženství žádné hlubší znalosti. Tyto získal až prostřednictvím novoplatonismu, který díky eklektickým tendencím helénské filosofie pronikal do křesťanství a interpretoval ho ve vlastním jazykovém i ideovém rámci.⁷¹

Petrarca naopak žije v době, kdy je křesťanská církev již plně organizována, je na vrcholu svého vlivu a brání se jakýmkoliv vnějším vlivům či alternativním směrům, které by ohrozily její dominantní postavení. Jeho otec pracuje na papežském dvoře v Avignonu a sám Petrarca odmítá nabízené vysoké církevní posty znechucen morálním úpadkem avignonské kurie⁷². Jeho láska ke kráse jazyka ho však přivádí k objevování antických autorů, jemuž se posléze svědomitě věnuje a shromažďuje množství spisů antických autorů z různých, zejména italských klášterních nebo šlechtických knihoven. Pátrá i na svých cestách po Evropě, je obdarováván přáteli.⁷³ Objevuje díla Cicerona, Seneky či Horatia. Zamíloval si Vergilia, jehož citacemi z *Aeneidy* hojně obohacoval nejen dialog s *Augustinem* v *Tajemství*. Do jeho soukromé sbírky se mu podařilo získat i úryvky a překlady Platóna. Četl jeho latinské překlady *Timáia* a *Faidóna*⁷⁴. Postupně Petrarca přejímá formy klasického literárního odkazu, cituje staré autory, přejímá způsoby argumentace; v próze je mu vzorem Cicero. Na druhou stranu provádí pečlivé studium nalezených textů, podporuje kritickou analýzu

⁷¹ O novoplatónských prvcích v křesťanství například Ricken, F., *Antická filosofie*, Nakladatelství Olomouc 1999, str. 158nn. nebo Heinzmann, R., *Středověká filosofie*, Nakladatelství Olomouc, 2000

⁷² Petrarkova kritika avignonského dvora se dostala až na pražský dvůr: „bez vlivu na Milíče (z Kroměříže) nezůstal ani veliký dědic slávy Dantovy Francesco Petrarca, jenž právě tehdy hledal a našel na pražském dvoře porozumění pro své směle invektivy proti avignonským papežům.“ In: Baroš, F., M., *Dantova monarchie, Cola di Rienzo, Petrarca a počátky reformace a humanismu u nás*, Královská česká společnost nauk, Praha 1952

⁷³ Boccaccio věnoval Petrarkovi kupříkladu Augustinovy poznámky k žalmům "*Enarrationes in Psalmos*" více v Billanovich, G., *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova 1996

⁷⁴ Viz Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 22, více viz Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004, pzn. 59, str. 46, 47

a kvalitní překlady, čímž přispěl ke zrodu filologie v moderním slova smyslu⁷⁵. Přestože se specializuje především na latinsky psanou literaturu (řečtinu totiž příliš neovládal), navrhl přeložit řecký rukopis Homéra a podpořil tak humanistický zájem o klasické řecké básnictví a prózu⁷⁶. Posedlost antickým světem se brzy odráží nejen na jeho literární tvorbě. Antický důraz na důstojnost člověka, ideál ctnosti a velikosti ducha oživoval obraz pohaslé slávy Starého Říma⁷⁷, což v Petrarkovi vyvolávalo, podobně jako posléze i v dalších italských humanistech, touhu po obnovení velikosti Itálie, kterou připomínaly již jen ruiny z antických dob. Vyjednával o podpoře Itálie s Colou di Rienzem, papežem, ale také s jeho příznivcem Karlem IV. S antickým myšlením, které ho na jednu stranu fascinuje, ale které si jakožto klerik nemohl dovolit podporovat, se vyrovnával právě v dialogu *Mé tajemství*. Za prostředníka mezi těmito dvěma světy si trefně zvolil Petrarca svatého Augustina, jenž byl významnou církevní autoritou, zároveň se ale v jeho učení objevují zřetelné prvky antického odkazu. Augustin byl Římanem, který konvertoval ke křesťanství, Petrarca křesťanem fascinovaným antickým odkazem. Zde nacházíme ono spojení, které se vytvořilo mezi dvěma muži dvou historických epoch – antiky a středověku.

⁷⁵ Na Petrarkovu filologickou činnost se zaměřuje zejména Billanovich, viz například Billanovich G., *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova 1996

⁷⁶ O vztahu Petrarky k řečtině píše například Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 22 i Špička, *Tajemství skrytého rozporu*, str. 47

⁷⁷ Básníkův vztah k Itálii rozebírá například Kristeller, *Osm filosofů*, str. 20

3.5 Vliv Augustinových Vyznání na Petrakovo *Mé tajemství*

3.5.1 Mont Ventaux

S Augustinovým životopisem a duchovním vývojem se Petrarca seznámil skrze Augustinovo autobiografické dílo *Vyznání*, jehož kapesní vydání dostal darem od svého přítele Dionigiho da Borgo San Sepolcro. Dozvídáme se tak přímo z dopisu adresovaném tomuto augustiniánskému mnichu Dionigimu⁷⁸. Tento dopis popisuje prvoplánově výlet na Mont Ventaux, svým vyvrcholením se ovšem stává také jakýmsi vyznáním duchovní náklonnosti k odkazu Svatého Augustina hodného následování. Dopis obsahuje ale navíc ještě hlubší sdělení skryté v alegorické interpretaci výstupu a v mnoha ohledech má anticipovat argumenty, které jsou rozvinuty v *Mém tajemství*. Cestu na Ventaux Petrarca skutečně podnikl a jak se v dopise zmiňuje, přimělo ho k tomu přání spatřit ono místo slavné pro svou výšku⁷⁹. Kristeller považuje tento důvod Petrarkova výstupu za velmi podstatný, přihlédneme-li k tomu, že cestování a poznávání nových krajů a přírodních krás bylo typické pro renesanci. Jeho touha spatřit výhled, inspirovaná předešlou četbou Livie o Filipu Makedonském, který spatřil z hory Emo Jadran a Černé moře⁸⁰, spolu s mnoha zápisky z nesčetných cest, pouze dokládají právoplatnost tvrzení, které Petrarku lze pokládat za předchůdce moderního turismu⁸¹. Na druhou stranu výstup na vysoké místo, z něhož je výhled na krajinu zapadá do alegorického rámce dopisu. A navíc je Petrarca mnohdy pro svou tendenci k autobiografickému fingování nevěrohodný,⁸² proto lze

⁷⁸ Petrarca, F., *Dionysiovi di Borgo San Sepolcro*, in: *Listy velkým i malým tohoto světa*, Odeon, Praha 1974

⁷⁹ Tamtéž, str. 19

⁸⁰ Tamtéž

⁸¹ Kristeller, *Osm filosofů*, str. 26

⁸² Více o autobiografické fikci ve druhé kapitole této práce.

pochybovat o upřímnosti těchto slov a jen těžko můžeme soudit zda psal o skutečných motivech tohoto výstupu, nebo zda-li se jednalo jen o literární konstrukci.⁸³ Jeho snahu o idealizaci vlastní osoby jenom potvrzuje retrodatace dopisu do roku 1336. Ve skutečnosti však byl dopis pravděpodobně napsán až kolem roku 1355, kdy už nabylo *Mé tajemství* konečnou podobu.⁸⁴ Toto zjištění má posléze jisté interpretační důsledky, jak bude následně rozvedeno.

V dopise Petrarca popisuje cestu na Mont Ventaux, kterou vykonal spolu se svým bratrem Gherardem kartuziánským mnichem sloužícím v Montrieux. Celý výstup podléhá alegorickému znázornění cesty k Bohu, který kopíruje středověký důraz na vertikalitu, polaritu nebe a Země. *Gherardo* jde zpříma a volí si přímou, strmou cestu vzhůru⁸⁵. Petrarca vyhledává naopak delší a mírnější stezku plnou odboček i klesání a teprve se zpožděním se setkává s bratrem na vrcholku hory. *Gherardova* cesta je přímá, protože jeho vyznání je upřímné, svou víru praktikuje v klášteře a vyhýbá se pokušením pozemských slastí. Petrarca je sice také klerikem, ale byť přijal slib celibátu, má syna a dceru, touží po slávě a místo meditace o konci života, jak to bude posléze komentovat v *Mém tajemství*, píše básně o lásce k ženě nebo o lidských hrdinech antického světa. Jeho cesta k bohu má tak mnoho odboček, není přímá ani tolik namáhavá. Přesto vrcholu dosáhnou oba a bude to okamžik vskutku výjimečný. Výhled na Alpy a vzdálené italské kraje přivádí Petrarku nejen ke vzpomínkám na Boloňu, město jeho studií, ale ke zpytování svého dosavadního života.

⁸³ Interpretace dopisu uvažují o dvou základních fiktivních rovinách. První z nich zahrnuje zmiňovanou retrodataci, druhá pak otázku, mohl-li Petrarca tuto cestu podniknout spolu s bratrem. O této problematice více Georg Hugo Tucker (www.unl.edu/EMF/pdf/Tucker_Intro.pdf) nebo Lokaj, R., *Petrarch's Ascent of mount Ventaux*, Roma 2006

⁸⁴ O této retrodataci se zmiňuje například Špička v *Tajemství skrytého rozporu*. (Špička, *Tajemství skrytého rozporu*, str. 32)

⁸⁵ Zajímavá je podobnost se Senekovým úvodem dopisu Serenovi, v němž podobným přirovnáním charakterizuje postavení stoiků: „Stoikové nastoupili mužnou cestu a nestarají se o to, aby se nám zdála příjemná, když se po ní dáme, ale aby nás co nejdřív osvobodila a vyvedla na onen samý vrchol, který se tyčí tak vysoko nad dostřel kterékoli zbraně, že ční nad samotnou Štěstěnou.“ (Seneca, L., A., *Útěchy*, Odeon, Praha 1977, str. 169)

Fiktivní datace nás přivádí do roku 1333, kdy podle vlastních slov jeho ničemná vůle (láska k Lauře a touha po slávě), která jej ovládala, začala pocíťovat jinou vůli, opačnou a jak pokračuje: „mezi těmi se nyní již dlouho na bojišti mých úvah vede úporný boj, dosud nerozhodný, o vládu jedné z obou stránek člověka“⁸⁶ Následně odpočívaje po namáhavé cestě na vrcholu Ventaux náhodně otevřel své kapesní vydání *Vyznání* a četl: „A lidé podnikají cesty, aby se mohli diviti horským velikánům, obrovským vlnám mořským, mohutnému toku řek, širému oceánu a pohybům hvězd – sebe však zanedbávají.“⁸⁷ Petrarca poté chycen těmito slovy a nasycen pohledem na horské panorama, obrátil oči mysli k vlastnímu nitru a své pocity srovnával s Augustinovou konverzí. Paralela tohoto okamžiku je však nejen obsahová, ale také formální. Srovnání nalezneme v Augustinově osmé knize *Vyznáních*, v níž graduje jeho vnitřní boj vrcholící konverzí. Této zrovna tak předchází bitva mezi dvěma vůlemi⁸⁸. Také Augustin v rozhodující chvíli otevřel knihu sobě vzácnou – Písmo a četl: „Ne v hodování a opilství, ne ve smilstvu a nestydatostech, ne ve sváru a závisti, nýbrž oblecte se v Pána Ježíše a nemějte péče o tělo tak, aby povstávaly chtíce.“⁸⁹ Po těchto slovech se rozptýlily Augustinovy pochybnosti a stal se křesťanem. Obě náhodná otevření knih se přesně vztahovala k situaci, ve které se tyto osobnosti nacházely. Petrarca chyboval v tom, že se obdivoval vnějšímu světu, prahl po slávě a pozemské lásce, pro Augustina bylo zase nejtěžším rozhodnutím vzdát se tělesné rozkoše⁹⁰. Zatímco Augustin našel onen vytoužený obrat v četbě Bible

⁸⁶ Petrarca, F., *Dionysiovi di Borgo San Sepolcro*, in: *Listy velkým i malým tohoto světa*, Odeon, Praha 1974, str. 26

⁸⁷ *Confess* X, 8, str.314, srv. *Mé tajemství*, II, 5, str.123: "Ostatně jaký význam má vědět třeba i mnoho věcí, když poté, co jste prostudovaly rozměry nebe i země, rozlohu moře a pohyby hvězd, vlastnosti rostlin a kamenů i tajemství přírody, sami sebe neznáte."

⁸⁸ *Confess* VIII, 5, str. 237: "Tak dvě vůle, jedna stará, jedna nová, jedna tělesná, druhá duchovní, vespolek zápasily a jejich zápasem byla rozdírána má duše."

⁸⁹ *Confess* VIII, 12, str. 259

⁹⁰ Viz kapitola 3.3

(za srovnání stojí, že *Vyznání* lze považovat za vnitřní dialog Augustina s Bohem⁹¹, u Petrarkey byla role učitele svěřena do rukou Augustina), Petrarca přenechal tuto zásadní úlohu právě Augustinovým *Vyznáním*. Našel v nich cestu, kterou se má ubírat, tedy ono sokratovské „poznej sám sebe“; ale zároveň k němu promlouval jeden z křesťanských otců a legitimoval tímto „pohanský“ antický postoj.

Zcela logicky je na místě ptát se po vztahu mezi *Mým tajemstvím* a smyslem výpovědi na Mont Ventaux. Pokud přijmeme Petrarkovu fiktivní dataci, pak musíme pracovat s rokem 1336, do nějž vložil dopis pro Dionysia a s lety 1342 až 1343, v nichž mělo vzniknout *Mé tajemství*. Dopis pak tedy předchází vznik dialogu a jak je znát z předešlého výkladu, předznamenává důležité prvky, které v něm pak budou rozvedeny; tedy důraz na vlastní nitro a odmítnutí všeho vnějšího, rozpor mezi duchovním a tělesným znázorněný zdvojenou vůlí a v neposlední řadě také vliv světce, jehož autoritu v dopise jasně ztvrzuje. Toto pořadí vzniku respektuje například Gerosa na počátku minulého století, kdy ještě nebylo o Petrarkově retrodatacích ani tušení. Považuje sdělení dopisu za motto dialogu *Mé tajemství* a zdůrazňuje jeho důležitost: „*Mé tajemství* tedy v Petrarkově duchovním vývoji představuje období ovládané ve vysoké míře kategorickým imperativem, který vyhlásil našemu (spisovateli) samotný Augustin na Mont Ventaux o šest let dříve. Ono napomenutí se stalo původním a základním motivem knihy, v níž Petrarca následujíc tohoto cíle přistupuje k důkladnému prozkoumání vlastní duše.“⁹² Gerosa pravděpodobně interpretoval vztah těchto dvou textů tak, jak Petrarca chtěl, aby vyzněl. Pokud totiž vznikl dopis později, sloužil

⁹¹ Blíže v poznámce 95

⁹² Gerosa, P.P., *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza psicologica*, SEI, Torino 1966, str.100: „Il Secretum rappresenta dunque, nell'evoluzione spirituale del Petrarca, un periodo signoreggiato in alto grado dall'imperativo categorico intimato al nostro da Agostino stesso sul Ventoso sei anni prima. Quest'ammonimento é diventato il motivo originario e fondamentale del libro in cui il Petrarca, seguendo appunto un tale principio, é venuto sviscerando l'animo suo.“

opět k fiktivnímu dokreslení Petrakova duchovního života. A o tom, zda skutečně na vrcholku Ventaux otevřel Augustinova *Vyznání* a ujasnil si tak směr svého dalšího vývoje, se můžeme pouze dohadovat.

3.5.2 Formální shody

Samotný vliv *Vyznání* na dialog *Mé tajemství* je po přečtení obou knih zřetelný. Ústřední téma vnitřního rozporu, hledání sama sebe a především smíření se sebou samým v Bohu je hlavním motivem, který prostupuje oběma díly. S přihlédnutím na nalezené souvislosti v životech Petrarky a Augustina, autobiografickou podobu *Vyznání* a volbu světce jako partnera dialogu v *Mém tajemství*, lze již předem předpokládat, že tato dvě díla budou nést podobné znaky. Petrarca skutečně velmi často Augustina parafrázoval, a tím, že mu zvolil pro svou debatu úlohu milovaného učitele, neobával se používat téměř doslovných citacích z jeho knih, aniž by specifikoval jejich původ.⁹³ Jak bude později ukázáno, použije těchto vypůjčených „rad“ v hojné míře. Ospravedlněním pro toto konání mu však budiž až patetické utíkání se k Augustinovi a jeho dílu, které vyjadřuje například v *Mém Tajemství*, v nichž popisuje své pocity při četbě *Vyznání*: „[...]zmítán dvěma protikladnými pocity, totiž nadějí a strachem, mívám často dojem, a slzím přitom radostí, že nečtu příběh cizí, nýbrž příběh o svém vlastním bloudění.“⁹⁴

Prvním znakem, které tyto dvě knihy spojuje je formální zpracování daného tématu. Obě díla vyjadřují silný niterný **dialog** vyvolaný pocitem nejistoty, životního tápání a neutuchajícího vnitřního boje, který posléze procesem léčby nemocné duše a zpytování svědomí má dospět k nalezení jistoty

⁹³ O citacích v *Mém tajemství* viz poznámka 8

⁹⁴ *Tajemství* I, 14, str. 87

a pravdy, imanentní křesťanskému Bohu, symbolizované konverzí.⁹⁵ V Augustinových *Vyznáních* je však tento dialog vyjádřen pouze abstraktně. Spíše se jedná o modlitbu promlouvanou k Bohu, o skutečné upřímné vyznání hříšníka, v němž pobídky či odpovědi Boha jakoby byly znázorněny četnými citacemi z Bible⁹⁶. Celé své tápání zahaluje do závoje melancholie a smutku, které ještě více zdůrazňují tíživou námahu žití plného zmatků⁹⁷ a zároveň stále čtenáři zdůrazňuje, že tento stav duše je způsoben odloučením od Stvořitele, ke kterému opět přímo promlouvá například v úvodní kapitole druhé knihy: „Z lásky k lásce Tvé to činím, uvažuje v hořkých svých vzpomínkách o svých nejhanebnějších cestách, abys Ty se mně stal Rozkoší, ó neklamná Rozkoší, Rozkoši blažená a bezpečná, jenž mne soustřeďuješ z mé roztráštěnosti, do níž jsem se rozptýlil svými mnohými marnostmi, odvrátiv se od Tebe, svého jediného středu.“⁹⁸

Petrarca si po vzoru Dantovy *Božské komedie* přizval ke svému duchovnímu putování člověka, aby „k sluchu smrtelníka dolehl lidský hlas“⁹⁹ a zvolil pro svá vlastní vyznání formu klasického dialogu. Z volby partnerů v obou dialozích je patrný zřetelný posun ve světovém názoru obou autorů. Formálně plní jak Bůh ve *Vyznáních*, tak *Augustin* v Petrarkově *Tajemství* sice stejnou funkci jako průvodci, lékaři nemocné duše¹⁰⁰ či dokonce vlastní svědomí. Na druhé

⁹⁵ Srovnej Gerosa, P.P., *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza psicologica*, SEI, Torino 1922, str. 68: „Le Confessioni, [...] come interrotto colloquio dell'anima con Dio“

⁹⁶ Například *Confess* I, 5, str. 14: „Běda mně! O zjev mně přece pro své smilování, Pane Bože můj, čím jsi pro mně? Rci mé duši: "Spása Tvá jsem já" (ŽALM 34,3)! Řekni to tak, abych to slyšel!"

⁹⁷ Podobně charakterizuje náladu *Vyznáních* i Gerosa (Gerosa, *Umanesimo cristiano*, str. 55-56)

⁹⁸ *Confess* II, 1, str. 45

⁹⁹ *Tajemství* P, 8, str. 65

¹⁰⁰ V Augustinových *Vyznáních* např.: *Confess* 10, 28, str. 342: „Pane, smiluj se nade mnou! Běda mi! Viz, ran svých již neskrývám: Ty jsi lékař, já nemocný!“ nebo *Confess* 10, 3, str. 302: „Vysvětli mně však, můj důvěrný Lékaři, za jakým účelem tak mám učiniti!“ nebo *Confess* 6, 4, str. 159: „Ale jako stává, že ten, který zkusil špatného lékaře, bojí se i dobrému svěřiti, tak bylo i s nemocnou mou duší, která mohla být uzdravena jen věrou.“ U Petrarky např.: *Tajemství* P, 7, str. 65: „Obrátila se (Pravda) totiž k němu jeho hluboké zamyšlení přerušila těmito slovy: „Augustine, můj ze všech nejdražší, ty víš, jak je ti tento muž oddán, a jistě ti neuniklo, jak zhoubnou a zdouhavou nemocí byl zachvácen. [...] Je tedy nejvyšší

straně je však naprosto zřejmý Petrarkův odklon od nejvyšší Božské autority k autoritě pozemské, která již hodnotí věci z perspektivy člověka a dovoluje tak i subjektivnější pohled na lidský život. Ne jistě náhodou Pravda v prologu *Mého tajemství* zdůrazňuje, proč právě Augustin má být oním Franceskovým učitelem, když nechává postavu Pravdy, průvodkyni rozhovoru, promlouvat k Afričanovi: „a pokud jsi pro svou současnou blaženost zcela nezapomněl na své strasti, víš, že i ty jsi podobně jako on (Francesco) vytrpěl mnohé, dokud jsi byl ještě vězněm svého těla.“¹⁰¹ Petrarca tímto nepochybně Božskou autoritu, ale snad i nevědomky tím manifestuje onen renesanční důraz na subjektivitu člověka, z jehož úhlu pohledu se také chce nechat podrobit kritice. Potvrzuje to také linie vývoje postav dialogu u autorů, které Petrarca znal, a kterými se nepochybně nechal ve svých dílech ovlivnit. V Platónových i Ciceronových dialozích dominovaly rozhovory vedené mezi žáky a učiteli, u Boethia dochází k větší abstrakci v postavě Filosofie a Augustinovi je oním partnerem Bůh. Petrarca se vrací zpět z nedosažitelných výšin nebes středověku ke srozumitelnějšímu lidskému výkladu, jehož platnost si ale zároveň pojistí právě onou diskutabilní postavou Pravdy.

Druhým společným formálním rysem zmiňovaných knih je důraz na **autobiografický ráz**. Z třinácti knih Augustinových *Vyznání* tvoří autobiografii prvních osm knih, v nichž autor popisuje svá životní tápání a permanentní boj s pokušením a hříchem od narození po křest ve třiatřiceti letech a smrt své matky, Svaté Moniky. Neobvyklý je důraz na myšlenkový a duchovní vývoj vlastní osoby, který je vyjádřen s větší naléhavostí než konkrétní životní osudy. Životní situace tak

čas postarat se o život tohoto polomrtvého muže a toto zbožné dílo nemůže nikdo vykonat lépe než ty...““

slouží spíše jako příklady, jimiž dodává své konverzi větší autentičnost a zároveň i příkladnost. Gerosa dokonce onen vnější aspekt Augustinova životopisu ještě více snižuje, když tvrdí, že *Vyznání* „nám nabízí první autobiografii vystavěnou celou na vnitřních faktorech duchovního života [...] kde vnější svět nezaujímá žádné místo, vyjma toho, kdy se vyjevuje ve vztahu k duchu“¹⁰². Zbylých pět knih *Vyznání* se zabývá konkrétními teologicko - filosofickými problémy zahrnující všechny důležité oblasti filosofie a teologie od otázek ontologických, theodiceu, gnozeologii obsahující slavný výklad o paměti, otázku času přes problematiku hříchu respektive morální filosofii a kosmologii v rozborech Geneze¹⁰³. Souvislosti s Petrarkovým *Mým tajemstvím* nalezneme ponejvíce v prvních osmi autobiografických knihách *Vyznání* a v knize desáté zabývající se otázkou hříchu.

Petrarca se soustřeďuje spíše na onen vnitřní konflikt nemocné duše a dosažení blaženosti v Bohu než na souvislý autobiografický výklad; porovnáme-li proto tento moment s Augustinovými *Vyznáními*, nalézáme zde podobnosti pouze s částí biografie biskupa z Hippo Regia, konkrétně s obdobím před jeho konverzí. Přestože je *Mé Tajemství* také prokládáno vzpomínkami a příběhy z Petrarkova života, nemají tyto příklady tak silnou exemplární funkci. Jejich úkolem není zrcadlit respektive zhmotňovat duchovní život jako tomu bylo u Augustina, ale naopak jakoby měly ve čtenáři vyvolávat správnou představu o Petrarkově osobnosti¹⁰⁴ nebo se dokonce nechat jeho takto interpretovanou osobností řídit.¹⁰⁵

¹⁰¹ *Tajemství* P, 8, str. 65

¹⁰² Gerosa, P.P., *L'Umanesimo agostiniano del Petrarca. L'influenza psicologica*, SEI, Torino, str. 69: "ci offre il primo esempio di un'autobiografia costituita tutta dei fatti interiori della vita spirituale [...] dove il mondo esterno non ha postose non in rapporto allo spirito"

¹⁰³ O rozborech Geneze více u Milana Machovce (Machovec, M., *Svatý Augustin*, Orbis, Praha 1967, str.89)

¹⁰⁴ *Tajemství* 2, 24, str. 139n: *Augustin* promlouvá k *Franceskovi*: „Nevzpomínáš si, s jakým potěšením ses kdysi toulával zapadlým venkovem, tu jsi ulehł do travnatého lože lučin a poslouchal hukot bouřlivé vody, tu ses zastavil na pahorcích pod širým nebem, volně ses rozhlížel a měřil rovinu, která se rozprostírala pod tebou [...]? Nikdy jsi při tom nezahálel, vždy jsi v duchu přemítal nad nějakou hlubokou myšlenkou a nikde jsi nebyl sám, ač jedinými společníci ti byly Musy. [...] Jakmile sis totiž

Gerosa komentuje toto odhalování svého druhého já, které bylo básnickovým obdivovatelům skryto za obecnou představou o slavném muži, také jako důsledek inspirace Augustinovými *Vyznáními*: „Petrarca, přestože byl člověkem, který uchovával nedotčenou obrovskou slávu, [...], sepsal nejen jako spisovatel, ale také jako člověk, velmi odvážně svá velká vyznání, která ho přeci jen mohla hodně stát a mohla zmenšit či dokonce zcela zničit dobré mínění, které podporovali jeho věrní přívrženci. A nebyl, dodejme, v každém případě stejný i v tomto jako jeho Augustin, jenž stále početnějšimu a souhlasnějšimu zástupu svých obdivovatelů odhalil spis svých vlastních Vyznání, aby těm, kteří oslavovali jeho velikost, dal poznat svá utrpení? A neměl být právě toto jeden z důvodů, které přiměly našeho spisovatele veřejně se vyznat, aby Augustina napodobil i v tomto?“¹⁰⁶

Tvrzení Gerosy zároveň předjímá další společný prvek, který nacházíme v obou dílech a tím je určitý **didaktický rys** obou knih. Svatý Augustin popisuje otevřeně účel svého vyznání v prvních kapitolách desáté knihy *Confessiones*, v níž zdůrazňuje potřebu odkrýt vlastní nitro, které našlo svého Boha, svým „bratrům“, aby jim bylo příkladem: „Toť vlastní účel mých vyznání, ne jakým jsem byl, nýbrž jaký jsem, abych to vyznal před Tebou nejen s tajnou radostí a strachem, s tajným hořem a nedějí, nýbrž i uším Tvých věřících synů,

ovoce z vlastních stromů začal ošklivit a příliš prostý oděv i společnost venkovanů se ti zprotivily, donutila tě touha tvá vrátit se zpět, doprostřed městského ruchu, a že jsi v něm spokojený, to lze vyčíst z tvé tváře, tak z tvých slov.“

¹⁰⁵ Srovnej Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004, str. 32: „(Petrarka) zároveň jako autor touží při vši předstírané skromnosti, aby se *Francesco*, tedy on sám, stal příkladnou postavou pro budoucí publikum.“

¹⁰⁶ Gerosa, P.P., *L'Umanesimo agostiniano del Petrarca*, str. 85: „Il Petrarca, pur essendo padrone di serbare intatta l'altissima fama che lo circondava, [...], non solo come scrittore, ma ancora come uomo, ha coraggiosamente fatto quelle sue gravi confessioni, che pur dovevano cotargli molto e potevano diminuire o comunque infirmare la grande opinione che di lui nutrivano i suoi fedeli. E non fu, se mai – aggiungiamo - simile anche in ciò al suo Agostino, il quale alla folla sempre più numerosa e plaudente dei suoi ammiratori siede aperto il volume delle proprie Confessioni per far conoscere le sue miserie a quanti esaltavano le sue grandezze? Anzi non sarà forse stata podesta una delle ragioni che spinsero il nostro a confessarsi pubblicamente, per imitarlo, cioè anche in questo?“

účastníků mé radosti, druhům mé smrtelnosti, mým spoluobčanům“¹⁰⁷

Petrarca si naopak protiřečí, když osvětluje zrod a poslání *Tajemství*. Na jedné straně tvrdí, že tento dialog není určen širší veřejnosti, nemá být proto ani publikován a nebyl psán za účelem dosažení dalších poct a slávy. Zmíněné tvrzení podporuje také originální nezkrácený název dialogu *De Secreto conflictu curarum mearum*¹⁰⁸. Na straně druhé se však Petrarca hojně obrací přímo ke čtenářům¹⁰⁹ a své „tajné střety“ generalizuje na problematiku mravů obecně.¹¹⁰ Sám se mnohdy stylizuje do role člověka své doby hodného následování.¹¹¹ Cíl *Mého tajemství* je tedy zdánlivě podobný Augustinovým *Vyznáním*. V zásadě se zde ovšem nachází velký rozpor. Oba dva mají zato, že se by jejich život mohl sloužit jako jakési *exemplum*. Zatímco ale Augustin odhaluje upřímně ve formě modlitby svůj příběh, tedy jaký skutečně v danou chvíli je, Petrarca naopak svou filozofickou disputací představuje svou osobnost takovou, jaká by dle jeho názoru měla být.

Důležitým rysem *Mého tajemství* ovšem je, že se Petrarca i přes fabulaci o vlastní osobě vrací k antickým kořenům. Přestože vliv hagiografie, která byla ve středověku na svém vrcholu, byl bezesporu nesmírný, Petrarkova příkladnost překročila tento křesťanský rámeček ideálních kajících se svatých a dovolila soudit svět z lidské perspektivy právě za podpory klasických filozofů. Navíc rozvíjí ideály křesťanské morálky o antické prvky, zejména pokud jde

¹⁰⁷ *Confess* X, 4, str. 305, srv. též *Confess* X,1 a 3

¹⁰⁸ *Tajemství* P, 10, str. 67: „A proto se, knížko, budeš vyhýbat davům a spokojíš se jen s mou společností, pamětliva přitom svého jména. Jsi totiž „mé tajemství“, a tak budeš i nazvána.“

¹⁰⁹ Například *Tajemství* 2, 35, str. 151: „Vy smrtelníci od mnoha věcí opouštíte ne proto, že jimi pohrdáte, nýbrž proto, že ztrácíte naději, že jich můžete dosáhnout.“ Srovnej též *Tajemství* 2, 67, str.183. O didaktických rysech *Mého tajemství* viz též Špička, *Tajemství skrytého rozporu*, str. 32

¹¹⁰ *Tajemství* P, 9, str. 76: „Ačkoli jsme řekli mnoho proti mravům naší doby a o běžných proviněních smrtelníků, až to vypadalo, že výčitky nejsou namířeny ani tak proti mně, jako spíše proti celému lidskému rodu, přece mi v paměti hlouběji utkvěly ty, které se týkaly mne samotného.“

¹¹¹ Například *Tajemství* 3, 100, str. 293: „Mysli na to (vlastní smrtelnost), ve dne v noci nad tím přemýšlej, jak se sluší nejen na rozvázného člověka, který si je vědom své přirozenosti, nýbrž i na filosofa.“

o etickou kategorii ctnosti¹¹² a již podruhé v dějinách tak mísí klasickou etiku s křesťanským dogmatem.

3.5.3 Tematické shody

Evidentní je také **tematická shoda** obou děl. Jak *Vyznání*, tak *Mé tajemství* dokumentují morální krizi svých autorů a jak již bylo řečeno, vzhledem k podobným životním zkušenostem těchto osobností, řeší oba velmi příbuzné problémy: frivolní život, úspěchy a slávu v řečnictví, duchovní život a službu církvi, hřích, tíhu života a mnohé další. Zároveň oba míří ke stejnému cíli, jímž má být dosažení duševního klidu respektive konverze. Zatímco však svatý Augustin svého záměru dosáhl, závěr Petrarkova dialogu zůstává rozpačitě otevřený a odsunuje svou cestu k nalezení boha do budoucnosti.¹¹³

Přestože je proces hledání, kání a zpytování svědomí v Petrakově podání zásadně ovlivněn myšlenkami stoiků, je potřeba upozornit na některé společné rysy, které dokládají vliv Augustinova díla na optiku *Mého tajemství*, a které zároveň spojují témata obou knih. Prvním a nejzásadnějším poselstvím, které přijal Petrarca od svého učitele, byl Augustinův **humanismus**. Důraz na lidské nitro jako zdroj perspektivy, ze které vše pozorujeme a hodnotíme, determinuje výrazně Petrarkův dialog. Dalo by se tvrdit, vzpomeneme-li básníkovo vyznání na vrcholku Mont Ventaux, že právě obrat k sobě samému, by se mohl stát mottem *Mého tajemství*¹¹⁴. Odkrývá se tak nové hledisko morální filosofie, které prvotně vychází z praktické zkušenosti života,

¹¹² V Augustinových *Vyznáních* budeme pojem ctnosti hledat již jen stěží. V tomto ohledu na Petrarku působil zejména Cicero a Seneca jako představitelé stoicismu. Příklady míšení stoických kategorií s křesťanskými je v *Mém tajemství* časté, např. *Tajemství* 1, 15, str. 89: „Abys nabyl jistoty, porad' se se svým svědomím. Právě ono je totiž nejlepším vykladačem ctnosti, ono neomylně a pravdivě váží skutky i myšlenky. Ono ti řekne, žes nikdy neusiloval o spásu tak, jak jsi měl, nýbrž vlažněji a nedbaleji, než bylo třeba [...] a co víc, již jen samotná touha po ctnosti je velkým kusem ctnosti samé.“

¹¹³ *Tajemství* 3, 105, str. 297: „Kéž mě Bůh vyvede ze všech zákrutů bez úhony a já sám na cestě k němu nevířím prach do vlastních očí.“

¹¹⁴ Srovnej s kapitolou 3.5.1 Mont Ventaux

z vlastního nitra a sleduje subjektivní, psychologické pohnutky lidské duše a její tendování k jistotě respektive blaženosti a k pravdě, jejíž vědomí existence je imanentní každému člověku.

Zdroj této blaženosti oba filosofové vkládají do Boha jako Nejvyšší pravdy: „Neboť věčná blaženost jest radost z pravdy. A radost z pravdy jest radost z Tebe, neboť pravda jsi Ty, Bože můj, mé Světlo a má Spáso!“¹¹⁵ říká Augustin v desáté knize *Vyznání*, zatímco stále nejistý Petrarca končí svůj dialog slovy: „Kéž mě Bůh vyvede ze všech zákrutů bez úhony a já sám na cestě k němu nevířím prach do vlastních očí. Rozbouřená mysl ať se utiší, svět ať umlkne a štěstěna ať už mi přestane bránit.“¹¹⁶

Druhý společný znak v zásadě vychází z předcházejícího. Cesta **od vnějšího k vnitřnímu** je založena v obou případech na platónském dualismu duše a těla. Cílem obou rozprav je odmítnutí světského života onoho neduchovna, přičemž se toto odmítnutí promítá do mnohem širšího kontextu, který ve svém důsledku obsahuje i studium přírodních věd. Petrarca se totiž v různých částech *Mého Tajemství* vyjadřuje velmi skepticky k profánním vědám a zároveň také poukazuje na minimální užitek, který mu přináší množství přečtených knih. Také v tomto tvrzení nalézáme shodu se svatým Augustinem, jenž si ve čtvrté knize *Confessiones* posteskl nad neklidem, který v něm vyvolaly přečtené knihy, když tápal, kde se v nich nachází pravda.¹¹⁷ Gerosa¹¹⁸ poukazuje na velmi zajímavý fakt, že totiž Petrarca razantně promlouvá o nepotřebnosti znalostí vnějších tedy ne přímo lidských věcí, zároveň se však celý život dychtivě věnoval své sběratelské a badatelské činnosti na poli klasické literatury. Přesto nakonec básník přiznává,

¹¹⁵ *Confess* X, 23, str. 336

¹¹⁶ *Tajemství* III, 105, str. 297

¹¹⁷ *Confess* IV, 16, str. 118 srovnej *Tajemství* II, 7, str. 123: „Ptám se, zda vůbec existuje něco dětinštějšího, ba šilenějšího, než při vši té lhostejné přezíravosti vůči všemu ztrácet čas studiem slov, zarudlýma očima nevidět vlastní hanbu“ nebo *Tajemství* II, 14, str. 131: „Co by mi totiž byla platná bystrost ducha či vědomosti nebo výřečnost, když mé chorobami drásané mysli nepřinesou žádnou úlevu!“

podobně jako Augustin po přečtení a pochopení Aristotelových *Kategorií*¹¹⁹, že mu ani tyto knihy největších myslitelů Velkého Říma nedokážou pomoci a obrací se proto k Bohu, neb od něho jediného může očekávat pomoc.¹²⁰ Do jisté míry bychom zde mohli hovořit o prvku charakteristickém pro renesanci, kterým je *docta ignorantia*, jejíž nejvýznamnější projev nalezneme v Petrarkově spisu *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia*.¹²¹ Ve své podstatě ale tento krok znamená návrat k lidské duši, k její božské podstatě, tedy přeneseně k Bohu. Ale kromě toho je duši jako jediné nyní dána schopnost poskytnout odpověď na veškeré otázky lidského života¹²²: „Tyhle úvahy (*meditatio mortis*) tě podle mne naučí nedbat na pomíjivé skutky pozemské a ukážou ti jinou cestu životem, po níž by ses vydal. Ty se ale zeptáš, která cesta to je a jakými stezkami se na ni dostaneš. Odpovím ti, že nemáš zapotřebí dlouhého poučování. Poslechni jen svého ducha, který tě bez ustání volá a povzbuzuje...“¹²³. Je to opět potvrzení Augustinova citátu z Mont Ventaux, ale také zároveň vyjádření opozice vůči aristoteltské metodice¹²⁴, která ještě v Petrarkově době ovládala křesťanskou učenost, tedy scholastiku. Popud k tomuto nesouhlasu pramení znovu jak z antických pramenů, tak především z *Vyznání* svatého Augustina, který právě zdroj veškerého poznání, respektive poznání Boha, vložil do nitra člověka: „a dovedouce o tolik napřed určití zatmění slunce, nedovedou si uvědomiti svého vlastního vnitřního zatmění, poněvadž nesnaží se s vděčností bádati, od koho mají důvtip k takovému bádání.

¹¹⁸ Gerosa, P.P., *L'Umanesimo agostiniano del Petrarca*, str. 97- 98

¹¹⁹ *Confess* IV, 16, str. 116

¹²⁰ *Tajemství* II, 43, str. 157

¹²¹ *O nevědomosti mé a mnoha dalších*. Spis reaguje na kritiku averroistických učenců, kteří jej nazvali nevzdělaným mužem. Petrarca zde polemizuje o scholastické učenosti.

¹²² O duši jako zdroji poznání ve *Vyznáních* se zmiňuje také Gerosa. (Gerosa, P.P., *L'Umanesimo agostiniano del Petrarca*, str. 69)

¹²³ *Tajemství* III, 101, str. 293, 295

¹²⁴ O tom, že pro Petrarka byl větší autoritou Platón než Aristoteles, což bylo v době scholastiky výjimečné, pojednává Oskar Kristeller. Zmiňuje také vliv Petrarky na vznik Florentské akademie. (Kristeller, *Osm filosofů*, str. 22-23)

A shledávající, že Ty jsi je stvořil, neoddávají se Tobě, abys zachoval, co jsi stvořil.“¹²⁵

Odmítnutí vnějšího, profánního, tedy i tělesného ovlivnilo i způsob, jakým Petrarca i Augustin pohlíželi na život svůj a společnosti. V obou dílech tak dochází ke **kritice morálky** především v kontextu odmítnutí veškerých profánních hodnot, které ovšem nemělo být pouze suchopárným omíláním asketických pouček ve snaze pokořit sebemenší lidskou důstojnost, ale naopak bylo, a to především u svatého Augustina, zasazeno do propracovaného ontologického, gnozeologického a etického rámce, byť v rozsahu křesťanského dogmatu. U Petrarky bychom potom našli, spíše než vypracovaný jednotný filozofický systém, eklektický elaborát snažící se co nejvhodněji spojit stoickou etiku, novoplatonismus, augustinovskou etiku a křesťanství. Petrarkův eklektismus má ovšem své základy v pečlivém studiu jednotlivých pramenů a vytváří do jisté míry ucelenou strukturu, byť postavenou výhradně na etických kategoriích.

3.5.4 Tematické shody jednotlivých knih

Dovolím si tvrdit, že každá z Petrarkových tří knih *Mého tajemství* má svůj tematický základ v Augustinových *Vyznáních*. V **první knize *Mého tajemství*** dominuje téma vůle a potřeba rozhodného kroku k vyléčení duše, lépe řečeno konverzi, které vrcholí v **osmé knize *Confessiones***. V první knize Petrarkova dialogu je také vliv *Vyznáních* nejsilnější a množství citací nejčtetnější. Pomineme-li prozatím stoický aspekt problému vůle, který zde hraje neméně důležitou roli, týkají se ekvivalentní tvrzení v těchto knihách tři hlavních otázek

¹²⁵ *Confess* V, 3, str. 124. Srovnej též *Confess* X, 11, str. 325: O paměti: „Nyní totiž nezkoumám prostor nebes, neměřím vzdálenosti hvězd, nehledám rovnováhy zemské. Jsem to já sám, jenž si vzpomínám, já duch. Není přeci s podivením, je-li daleko ode mě, co nejsem já sám. Co však jest mně bližším, než já sám sobě?“

vztahujících se k vůli. První je značně problematická otázka svobodné vůle, druhá otázka odkazuje na předmět vůle respektive touhy a třetí se zabývá vztahem mezi vůlí nebo chtěním a možnostmi je zrealizovat.

Koncepce svobodné volby v díle svatého Augustina není zcela kompaktní a vychází z poněkud odlišného základu,¹²⁶ ale i přesto z ní Petrarca mohl čerpat. Pro světce totiž sice byla původně východiskem svobodná vůle, která měla možnost nehřešit, ale Adamův pád, nestálá povaha duše připoutané k tělu a neschopnost člověka překonat zkaženost volby, nedávají podle Augustina lidstvu naději, aby se mohlo samo zachránit.¹²⁷ Tímto ovšem víceméně zároveň moc svobodné vůle popírá. Sama *Vyznání* představují dle Chadwicka „vlastní životní příběh jako mikrokosmos celé historie stvoření, pádu do propasti chaosu a neuspořádanosti, „konverze“ stvořeného řádu k lásce v Boha, jak zakouší svíravou bolest nebo touhu po domově. [...] Ve Vyznání se rozhodl ukázat, že lidské bytosti nezačínají svůj život v nevinnosti [...] Podle jeho mínění není žádná bytost sobečtější než děťátko v postýlce.“¹²⁸ Proti onomu dědičnému hříchu tedy dle Augustina neexistuje žádná jiná zbraň nežli víra v Boží milost, která ovšem musí být člověkem chtěna.¹²⁹ Na druhou stranu se také mysl podvoluje

¹²⁶ O tom, jakým způsobem podle Augustina Bůh působí na lidskou vůli se zabývá Lenka Karfíková a rozebírá dvě varianty: „Působení milosti mělo podle odpovědi Simplicianovi afektivní povahu: Bůh inscenuje okolnosti tak, že v člověku vyvolá zalíbení (delectare) v obratu k sobě a pod tímto vlivem lidská vůle obratu přitaká. Podle vyprávění o konfliktu vůle v osmé knize Augustinových *Vyznání* Bůh v okamžiku obrácení posílí vůli, aby opravdu vykonala předsevzetí, k němuž člověk již dříve dospěl svým rozumem a jehož naplnění si sám přeje.“ (Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Oikoymenh, Praha 2006, str. 153). Poukazuje ještě na jeden způsob působení Boha na člověka a to v představě Boha jako učitele skrze Krista, jenž promlouvá přímo k srdci člověka. (Tamtéž, pozn. 82)

¹²⁷ Chadwick, H., *Augustinus, in: Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha 1994, str. 237 – 240 a 298-299. Srovnej též *Confess* VIII, 10, str. 251: „Ano já, jenom já jsem to byl, jenž ani úplně chtěl, ani úplně nechtěl, sám se sebou jsem zápasil a proti sobě jsem byl rozdělen. Tato má roztržičnost byla sice proti mé vůli; přece však neukazovala na přítomnost cizí duše ve mně, nýbrž na trestuhodnost mé vlastní duše. I nedělal jsem to já, nýbrž ten hřích, který přebýval ve mně za pokutu jiného hříchu spáchaného s mnohem větší nevázaností, poněvadž jsem byl synem Adamovým“. Srovnej též Lenka Karfíková: „První člověk se od tohoto zákona, který dává věcem správné uspořádání, odvrátil k pomíjivým věcem samým, a tak špatně užil své schopnosti svobodně se rozhodovat.“ (Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Oikoymenh, Praha 2006, str. 41-42)

¹²⁸ Chadwick, H., *Augustinus, in: Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha 1994, str. 263

¹²⁹ Tento moment Augustinovy teologie nalezneme v knize Lenky Karfíkové věnované Augustinovu tématu milosti Boží: „Do tohoto univerza gratuity ovšem člověk vstupuje vírou, která závisí na jeho vůli: nové

zlu na základě volního aktu¹³⁰. Proto mohl Petrarca nalézt pro svou stoickou teorii svobodné vůle podporu i v Augustinových *Vyznáních*: „naše svobodná vůle jest příčinou zla, jež pášeme“¹³¹ nebo „neboť zákon hříchu je moc návyku, kterým duch i bezděky jest vlečen a poután, přece však zaslouženě, poněvadž se do něho vrhl dobrovolně.“¹³² jsou citace přímo z *Confessiones*. A jistě ne náhodou nechává Petrarca velmi podobně promlouvat literárního Augustina v první knize svého *Tajemství*: „moudří tvrdí, že hřích je dobrovolný akt, a to do té míry, že tam, kde není vůle, není ani hřích [...]Bez hříchu se však nikdo nestává nešťastným, jak jsi již výše připustil.“¹³³ Petrarca však přehlíží podstatnou roli prvotního hříchu, která je u Augustina neslučitelně spjata, především v pozdější tvorbě s jeho teorií milosti Boží a nahrazuje některé její aspekty poněkud světštější vírou v neodvratnou moc štěstěny.¹³⁴

Mnohem smírněji se oba dotkli i druhého aspektu lidské vůle – tělesné, světské touhy, která byla pro oba poslední překážkou konverze. Parafrázi výroku biskupa z Hippo Regia o dvojaké vůli, jež drásala jeho duši¹³⁵, nalezneme i v dialogu Petrarkova *Augustina s Franceskem*: „Neboť stejně jako je duše svou vlastní ušlechtilostí povznášena k nebesům, je také zatěžována tíhou těla a pozemskými lákadly. A tak, pokud toužíte vstoupat nahoru a zároveň zůstat dole, nedosáhnete ani jednoho, protože vás to táhne hned na tu, hned na onu stranu.“¹³⁶ Obě tvrzení jsou použita shodně v kapitolách, v nichž dochází k jasnému pojmenování jak problémů, které způsobují pocit neštěstí, tak jejich řešení.

zrození (na rozdíl od zrození prvního) je věcí vůle.“(Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Oikoymenh, Praha 2006, str. 122). Tímto tématem se zabývám také v kapitole 3.6

¹³⁰ Srovnej Karfíková: „Mysl se tedy žádosti podvoluje výlučně z vlastní vůle.“ (Tamtéž, str. 32)

¹³¹ *Confess* VII, 3, str.191

¹³² *Confess* VIII, 5, str. 235

¹³³ *Tajemství* I, 6, str. 81

¹³⁴ Blíže v kapitole 3.6

¹³⁵ *Confess* VIII, 5, str. 237: „Tak dvě vůle, jedna stará, jedna nová, jedna tělesná, druhá duchovní, vespolek zápasily.“

¹³⁶ *Tajemství* I, 17, str. 91-93

Rozpor mezi vůlemi pak hraje u obou zásadní roli a navíc u obou má jasné novoplatónské důsledky patrné již ze samotné terminologie postavené na opozitech duše a těla, nebe a země.¹³⁷ Zatímco však u Augustina lze vyčíst upřímnost sdělení, u Petrarky je patrný onen zmiňovaný didaktický prvek s důrazem na doslovné vyjádření novoplatónské filozofie, jakoby záměrně poukazoval na její znalost.

Třetím společný pohled na problematiku vůle se týká vztahu mezi chtěním a možností ono chtění uskutečnit, tedy jakýmsi vyvrcholením volního aktu. Zatímco však svatý Augustin již o tomto posledním kroku předcházející konverzi mohl psát ve *Vyznáních* v minulém čase, v Petrarkově *Mém tajemství* je tato otázka věci přítomnosti respektive budoucnosti a snad díky oné přiznané slabosti vůle vzdát se v daný moment světských ideálů, jež je patrná v celém dialogu, a díky nesčetné argumentaci, která se sic marně snažila tyto ideály ospravedlnit, musíme *Meum Secretum* zařadit mezi mezní díla rozdělující epochu středověku a renesance. Každopádně v tomto případě se argumenty Petrarkova *Augustina* ztotožňují s výroky skutečného Augustina, jak je napsal ve *Vyznáních*, v jednom případě se jedná téměř o doslovný přepis: „Rval jsem si vlasy, bil se do hlavy, lomil jsem rukama, nakonec jsem ruce sepjal, objal jimi svá kolena, nebe i vzduch jsem naplnil hořkými vzdechy a všechnu zem okolo jsem zkropil přívalem slz. Ale přesto všechno jsem zůstal takový, jaký jsem byl, dokud se v hlubokém zamyšlení před mýma očima nenakupilo veškeré mé neštěstí! Teprve tehdy, když jsem bytostně chtěl, jsem také skutečně mohl.“¹³⁸ Tak se vyznává Petrarkův *Augustin*, když poučuje *Franceska*. Téměř shodnou pasáž pak také nalezneme

¹³⁷ O konsekvencích platónského dualismu srovnej Floss, P., *Proměny vědění*, Mladá fronta, Praha 1987, str. 95

¹³⁸ *Tajemství* I, 13, str. 83

v osmé knize *Confessiones*¹³⁹. Kromě zmíněné částečné citace obohatil Petrarca svou přednášku o vůli i mnoha augustinovskými parafrázemi na toto téma,¹⁴⁰ kterými má jeho *Augustin* povzbuzovat Francesca k onomu nezbytnému kroku nutnému k nalezení pokoje.¹⁴¹ Hojné citace a parafráze z Augustinových děl však mají pro čtenáře nemilý důsledek v tom, že pokud nejsou znalci díla biskupa z Hippo Regia, nerozpoznají do jaké míry je onen literární *Augustin* ve svých názorech autentický. Posléze poznáme, že jeho vliv rozhodně není tak výrazný, nakolik by se mohl na první pohled zdát a v otázce vůle spíše jen doplňuje stanovisko stoické, k němuž se zde Petrarca přiklání.

Podobně jako je první kniha *Tajemství* obsahově velmi blízká osmé knize *Vyznání*, tvoří i **druhá kniha** Petrarkova dialogu tematickou paralelu k druhé polovině **jedenácté knihy *Confessiones***. Hlavním tématem těchto knih je pojem hříchu, jeho rozdělení a charakteristiky, ale v zásadě je to téměř vše, co naše dva autory v těchto kapitolách spojuje. Augustinův výčet hříchů je rozdělen dle různých druhů smyslových pokušení a tělesných žádostí, jejichž základní rozdělení do tří skupin na žádosti těla, žádosti očí a pýchy života předjímá ve třicáté kapitole desáté knihy, kterou započíná svůj výklad o povaze hříchu. Primární charakteristikou tohoto pojednání o jednotlivých lidských proviněních je neustávající upřímné pokání. Problematika

¹³⁹ *Confess* VIII, 8, str. 248-249: „Když jsem si rval vlasy, bil se do čela a sepjatýma rukama objímal kolena, činil jsem to, poněvadž jsem chtěl. Mohl jsem ovšem také chtítí a nekonati, kdyby mně byla pohyblivost údů vypověděla službu. Přece však jsem vykonal mnoho, při čemž nebylo totéž chtítí a moci, a naopak opět nevykonal toho, co se mně mnohem více líbilo. A přeci moci to učiniti nestálo více námahy než chtítí, ale ovšem chtítí rozhodně. Neboť zde mohutnost a vůle jest totéž a samo chtění jest již konání.“

¹⁴⁰ Srovnej *Tajemství* I, 12, str. 83: „Slova, která bys měl podle mne používat, jsou tato: místo abys říkal „víc dělat nemohu“, měl bys přiznat „víc dělat nechci.““ a *Confess* VIII, 8, str. 248: „neboť nejen jítí, nýbrž i dojíti k Tobě není ničím jiným, než chtítí, ale chtítí statečně a rozhodně, ne sem tam kolísající, polomrtvou vůlí, jejíž jedna část povstávající bojuje s druhou klesající.“ Srovnej též *Tajemství* I, 3, str. 71: „Protože ten, kdo touží zbavit se svého trápení, pokud ovšem touží opravdu a bytostně, nemůže být ve své touze zklamán.“

¹⁴¹ Pro Augustina je volní akt pro přijetí milosti rozhodující. Srovnej Karfiková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Oikoyomenh, Praha 2006, strany 133, 100, 42.

hříchu má zde podobu ryze křesťanského vyznání protkaného spoustou biblických citací bez explicitních narážek na antické zdroje čili bez jakýchkoliv etických tedy filosofických stanovisek. Nenalezneme zde ani pojmy typu zlatá střední cesta, tolik oblíbenou u Petrarkey. Augustin spíše používá termínu míry spojeného s účelností, v nichž lze spatřovat rysy připomínající platónskou koncepci míry – krásy.¹⁴² Augustin navíc neustále vkládá s ohledem na axiom prvotního hříchu své naděje v Boha¹⁴³, neboť popírá, že by člověk sám věděl, kterým pokušením je schopen odolat¹⁴⁴, čímž zdůrazňuje a potvrzuje lidskou bezmocnost dosáhnout čehokoliv bez zásahu Boží milosti.¹⁴⁵

Petrarca předkládá systematický výklad sedmi smrtelných hříchů zcela odlišným způsobem. Sleduje ponejvíce stoickou cestu silně ovlivněn Ciceronovými *Tuskulskými hovory*, kterou doplňuje o Horatiovský motiv zlaté střední cesty, což také způsobuje časté zaměňování terminologie. Hřích získává příměr k neřesti, proti níž bojuje ctnost ve své antické podobě, ale zároveň je celý výklad prokládán křesťanským prvkem modlitby¹⁴⁶. Petrarkův eklektismus nabírá v této kapitole na dynamice a dalo by se říct, že autor místy doslova osciluje mezi názory antickými a křesťanskými¹⁴⁷. Na rozdíl

¹⁴² Friedo Ricken charakterizuje Plotínovu metafyziku interpretující Platónovu teorii tímto způsobem: „tento estetický prožitek je zakoušením souladu, souhlasu, harmonie, příbuzností, vzájemné podobnosti.“ (Ricken, F., *Antická filosofie*, Nakladatelství Olomouc 1999)

¹⁴³ Například *Confess* X, 31, str. 349: „Dík a chvála Tobě, Bohu mému, Učiteli mému, jenž jsi zaklepal na dveře mých uší a osvítil mé srdce. Vytrhni mne ze všeho pokušení.“

¹⁴⁴ *Confess* X, 31, Srovnej Karfíková: „Jen Boží milost může způsobit, aby vůle našla zalíbení v dobru, aby našla větší „sladkost“ v Bohu než ve slastech jiných.“ (Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Oikoymenh, Praha 2006, str. 100)

¹⁴⁵ K této problematice viz Karfíková: „Člověk zrozený z adamovského plemene zatíženého žádostivostí (concupiscentia), tj. dědictvím hříchu a smrtelností, sám není schopen naplnit zákon.“ (Tamtéž, str. 132) nebo „Činy, které člověk koná na základě víry, proto nemá přičítat svým silám, nýbrž Boží milosti.“ (Tamtéž, str. 118)

¹⁴⁶ *Tajemství* II, 5, str. 123: „Když poté, co jste za pomoci Písma poznali přímou a namáhavou cestu ke ctnosti, šílenství vás stejně nutí uhýbat křivolakou uličkou.“

¹⁴⁷ *Tajemství* II, 39-43, str. 155-157: „...když už nedáš na sliby stoiků, kteří ujišťují, že choroby duše vyrvou i s kořeny, spokojíš se alespoň s umírněným postojem peripatetiků. [...] Vždyť ani vznešené Platónovo učení neříká nic jiného, než že je třeba udržet duši daleko od tělesných žádostí a vykořenit jejich představy, aby se čistá a ničím nezatížená mohla povznést a odhalit tajemství božství, s nímž je spojena i úvaha o vlastní smrtelnosti. [...] zmíněnou Platónovu zásadu mi již dávno doporučila jak autorita, tak rozum a zkušenost, a proto nepochybuji o tom, že nic pravdivějšího ani posvátnějšího říci nelze. Občas

od Augustina však Petrarkovo sdělení postrádá onu naléhavost a niternost a naopak se zde mnohem výrazněji opět projevuje onen didaktický prvek tohoto dialogu podpořený právě argumenty rozličných autorit především z řad antických filosofů a básníků.

Přesto se i v množství odlišně rozebíraných příkladů lidských neřestí objevují témata, u nichž se Petrarca přiklonil k augustinovské interpretaci. Nejzásadněji se Petrarca držel augustinovských formulací v otázce pýchy konkrétně v kritice pýchy vzhledem k inteligenci a lidským dovednostem. Argumenty, které nacházíme v *Tajemství*, a které Petrarca použil v rozmluvě o pýše, se ve *Vyznáních* svatého Augustina sice objevují v jiném kontextu, konkrétně v oddílu pojednávajícím o síle paměti, tyto kapitoly ovšem zároveň těsně předcházejí kapitolám popisujícím jednotlivé hříchy. Celou problematiku pýchy jedince vzhledem ke svým lidským rozumovým schopnostem takto ovlivněný Petrarca hodnotí po vzoru svého „nejmilejšího učitele“ ze dvou hledisek: jak ve vztahu k lidskému nitru jako zdroji poznání, tak také s vědomím, že lidské vědění je velmi omezené a klade více otázek nežli odpovědí. Právě v této pasáži *Mého tajemství* Petrarca nejmarkantněji manifestuje svůj augustinovský humanismus: „Jen své nitro důkladně prozkoumej a zjistíš, že vše, co znáš, je ve srovnání s tím, co neznáš, jako potůček, který vysychá za letních veder, ve srovnání s oceánem. Ostatně jaký význam má vědět třeba i mnoho věcí, když [...] sami sebe neznáte.“¹⁴⁸ Vzor této citace nalezneme například v Petrarkově dopisu adresovaného Dionigimu di Borgo San Sepolcro, v němž se nachází přímá citace onoho úryvku

jsem totiž s pomocí boží povstal, abych [...] poznal, co mi tehdy pomáhalo a co mi předtím uškodilo. [...] Od lidí žádnou (pomoc nečekej), zato od Boha velikou. Zdrženlivý totiž může být jen ten, komu Bůh dopřál.“ Srovnej též *Tajemství* II, 44-47

¹⁴⁸ *Tajemství* II, 5, str. 123 pokračuje dále: „Ostatně jaký význam má vědět třeba i mnoho věcí, když poté, co jste prostudovali rozměry nebe i země, rozlohu moře a pohyby hvězd, vlastnosti rostlin a kamenů i tajemství přírody, sami sebe neznáte.“

z *Vyznání*, který Petrarca náhodně nalistoval a přečetl na Mont Ventaux.¹⁴⁹

Vliv Augustina se v tomto bodě odráží také v narážce na metodiku studia respektive na způsob zacházení s nabytými informacemi, které jsou za normálních okolností prchavé. Ani v tomto případě si nelze nepovšimnout podobných tvrzení svatého Augustina: „opominu-li však je (poznatky) obnovovati v krátkých přestávkách, opět se ponořují a takřka mizí v odlehlých skrýších paměti“¹⁵⁰ a Petrarky: „Kolik z té spousty věcí, co jsi přečetl, ti skutečně utkvělo v mysli, kolik jich tam zapustilo kořeny, kolik jich přineslo zralé plody.“¹⁵¹

Poslední neřestí, nikoliv však posledním argumentem, při jejíž charakteristice Petrarca užívá téměř výhradně Augustinova tvrzení, je pýcha výmluvnosti, o níž jsem se již podrobně zmiňovala v kapitole 3.1.2. V tomto případě však Petrarca nachází příbuzné pasáže nejen v desáté kapitole *Vyznáních*, ale v různých oddílech Augustinovy knihy soustřeďujících se spíše na autobiografii světce.

Ve třetí knize *Mého tajemství* pokračuje Petrarca v tématu knihy druhé týkajícím se hříchu, věnuje se však pouze dvěma „pevným řetězům, jež mu nedovolují přemýšlet ani o smrti, ani o životě“¹⁵², lásce a slávě. Tyto pojmy se však u Augustina nenacházejí jednotně v nějaké kapitole, spíše jsou roztroušeny v různých oddílech a ne vždy jsou ve shodě s Petrarkovými argumenty, které vkládá svému literárnímu *Augustinovi* do úst.

Velkým tématem *Mého tajemství*, jehož konotace nalezneme ponejvíce v jedné z knih *Vyznání*, zato však přítomné v celém Petrarkově dialogu, je potřeba stálého vědomí přítomnosti smrti čili nutnost **meditatio mortis**. Otázka smrti sice začíná

¹⁴⁹ *Confess* 10, 8, str. 314, Petrarca, F., *Dionysiovi di Borgo San Sepolcro*, in: *Listy velkým i malým tohoto světa*, Odeon, Praha 1974

¹⁵⁰ *Confess* X, 11, str. 318

¹⁵¹ *Tajemství* II, 5, str. 123, srovnej též *Mé tajemství* II, 66-67, str. 183 a *Confess* X, 11, str. 318-319

nabývat v Petrarkově době nových rozměrů¹⁵³, ať se jedná o kult omývání mrtvých těl bratří benediktýnů nebo spojení smrti s otázkou slávy pozemské, přesto právě Augustinovy výroky v šesté knize *Vyznáních* týkající se tohoto tématu nejvíce odpovídají dosahu meditatio mortis v Petrarkově dialogu. Necharakterizuje snad nejbližší následující vyznání svatého Otce onen Petrarkův životní boj, který skrývá ve svém *Tajemství*?: „Bůh by byl pro nás nevykonal tolik a tak neobyčejných věcí, kdyby s tělesnou smrtí končila také duše. Proč tedy váhám opustiti naděje tohoto světa a věnovati se zcela hledání Boha a věčného života?“¹⁵⁴ Je to právě myšlenka na smrt s perspektivou budoucího soudu a věčného života, jež naše myslitele na jednu stranu děsí, ale zároveň na druhou stranu inspiruje ke správnému životu prostému rozkoší a pýchy, kterou Petrarca nachází u Augustina a zdozně parafrázuje ve svém dialogu.¹⁵⁵ A je to také Augustinovo zvolání „život je pln bídy, hodina smrti nejista“¹⁵⁶, jež se prolíná *Mým tajemstvím* a přidává mu na jeho naléhavosti. Gerosa trefně charakterizuje tento rys Augustinových *Vyznání* týkající se meditatio mortis slovy „nascendo comincio a morire“¹⁵⁷, jehož princip pak vztahuje na všechny pomíjivé pozemské věci, které však svou nestálou povahou nemohou člověku v jeho běhu životem přinést uspokojení.

¹⁵² *Tajemství* III, 2, str. 193

¹⁵³ O pojetí smrti v renesanci a vlivu Petrarky a skrze něj i antických filosofů na formování názorů o mediatatio mortis pojednává Tenenti v knize *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento* (Pojetí smrti a lásky života v Renesanci) (Tenenti, A., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi 1957)

¹⁵⁴ *Confess* VI, 11, str. 177

¹⁵⁵ *Confess* VI, 15, str. 184: „Nic jiného mne nezdržovalo od ještě hlubšího klesnutí do víru tělesných rozkoší, než bázeň před smrtí a budoucím soudem, která při vši měnivosti mých názorů nikdy nezmizela z mého srdce.“ Srovnej s *Tajemství* I, 26, str. 103: „pokud tě při tom (myšlence na smrt) napadne, že duš, sotva opustí toto tělo, bude muset stanout před věčným soudem, aby složila co nejpodrobnější účty z celého prožitého života, slov i skutků, že nemáš vkládat pražádnou naději do svého nadání či výmluvnosti, ani do bohatství či moci, ani do tělesné krásy či světské slávy...“

¹⁵⁶ *Confess* VI, 11, str. 176 srovnej s *Tajemství* III, 68, str. 261: „Přemýšlej nad smrtí, jež je zcela jistá, i o hodině smrti, která je skrytá a hrozí nám v každé době a na jakémkoliv místě.“

¹⁵⁷ Gerosa, P.P., *L'Umanesimo agostiniano del Petrarca*, str. 58: poté co se narodí, začne umírat (překlad aut.)

Kromě analogií mezi jednotlivými knihami a názory vyplývajícími z podobných životních zkušeností, nalezneme v Petrarkově *Mém tajemství* argumenty, které zcela, nebo alespoň z části, kopírují Augustinova východiska a činí tak literární postavu tohoto světce a jeho výpovědi v dialogu věrohodnějšími. Velmi často jsou však tyto Augustinovy argumenty zasazeny do rozpravy opírající se o jiné myšlenkové postoje, zejména stoické, a tudíž onen autentický augustinovský aspekt ztrácí svou myšlenkovou nosnost a stává se pouze jakousi ikonou, která má zaštitit tuto Petrarkovu eklektickou skládačku. Na druhé straně však témata, o kterých Petrarca ve svém dialogu hovoří, jsou zastoupena více či méně také v Augustinových *Vyznáních* a to v takové míře, že stěží tento fakt můžeme považovat za náhodu. Spíše se bude ukazovat, že jde o záměr. Stěžejní myšlenky, jimiž argumentuje náš humanista, se totiž v jisté podobě nacházejí u vícero filosofů, byť mnohdy v jiných kontextech, než do kterých tyto myšlenky zasadil sám Petrarca. Mnohost filosofických zdrojů mě vedla k tomu, aby vybraná témata, byť jsou podpořena i Augustinovou argumentací, byla probírána v samostatné kapitole.

3.6 Myšlenkové rozpory mezi literárním Augustinem a svatým Augustinem

Kromě nesčetných paralel mezi *Vyznáními* či jinými Augustinovými spisy a Petrarkovým dialogem se při hlubším prostudování děl obou myslitelů začnou vyjevovat jisté nesrovnalosti. Petrarca sice elegantně, avšak zcela jistě také velmi promyšleně, prokládá argumentaci postavy *Augustina* skutečnými výroky světce, i ve chvíli, kdy milovaný učitel doporučuje *Franceskovi* následovat stoickou etiku. Petrarca vytrhuje některé Augustinovy výroky z kontextu tak, že v dialogu potvrzují zcela odlišný názor. Dokladem může být

již zmíněný příklad v kapitole o *Tematických shodách jednotlivých knih*, konkrétně v oddíle hovořícím o svobodné vůli.¹⁵⁸ Na rozpor mezi příklonem Petrarkova *Augustina* ke stoickému řešení problematiky vůle v celém svém důsledku a koncepcí prvotního hříchu v odkazu svatého Otce upozorňuje také Klaus Heitmann ve stati *Insegnamento Agostiniano nel „Secretum“ del Petrarca*¹⁵⁹. Poukazuje na to, že Petrarkův *Augustin* sice shledává příčinu lidského neštěstí v neřesti, tedy v nějaké morální vadě, což není na první pohled v rozporu s teologií svatého Otce. Petrarca a Augustin se však neshodují v tom, kde je původ této morální vady. Petrarca připisuje svému *Augustinovi* souhlas s tím, že křehkost lidské morálky je způsobena tělesnou složkou lidské podstaty; jinými slovy nechává *Augustina* přijmout onu čistě Platónskou dualistickou koncepci¹⁶⁰. Franceskův učitel se v průběhu dialogu drží této koncepce a vysvětluje, že právě ze spojení dokonalé duše s nicotným tělem pramení vznik vášní, metaforicky převedený do podoby čtyřhlavé příšery¹⁶¹; Petrarca následně převádí toto stoické rozvržení neřestí v druhé knize *Tajemství* do sedmi křesťanských smrtelných hříchů. Obranou je podle Petrarkova *Augustina* stoický ideál apatie, který v dialogu sice není explicitně vyjádřen, ale jeho odkazy jsou zřetelné: „[...]veškeré choroby duše lze léčit, pokud se nemocný nevzpírá, kdežto mnohé z nemocí těla nejsou léčitelné žádnými prostředky.“¹⁶² Franceskův učitel tímto v dialogu plně podporuje stoické

¹⁵⁸ Viz kapitolu 3.5.4

¹⁵⁹ Heitmann, K., *Insegnamento agostiniano nel „Secretum“ del Petrarca*, in: *Studi petrarcheschi*, VII, 1961, str. 187-194

¹⁶⁰ Augustinovo odmítnutí novoplatonismu tedy i čistého platonismu bylo zmíněno již v předešlých kapitolách.

¹⁶¹ Ze zdrojů, ve kterých se tato metafora čtyř neřestí nachází, a které Petrarka musel číst, jmenuji například *Tuskulské hovory* (Cicero, M., T., *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976, str. 132): „Veškerá příčina nejen zármutku, ale i všech ostatních hnutí mysli, jichž jsou čtyři rody a větší množství druhů, spočívá v představě.“ Ve *Vyznáních* nalezneme Ciceronovu nauku o čtyř hnutí mysli v desáté knize (Confess X, 14, str. 322): „Přece však z paměti беру, když tvrdím, že jsou čtyři hnutí mysli, totiž: ctižádostivost, veselost, strach a zármutek, a cokoliv z nich mohou vyložit, rozděluje je dle druhu a blíže vysvětluje.“

¹⁶² *Tajemství* III, 46, str. 239-241 podobnou sentenci nalezneme i v *TH* III, 3, 5. Tato citace odkazuje na roli vůle, která je schopna odolat tělesným žádostem, tedy přeneseně na apatie.

stanovisko o povaze morálních vad a lidských slabostí, podle kterého jsou tyto nedostatečnosti způsobené omezeností rozumu a lze se tedy proti nim bránit. Heitmann zdůrazňuje, že ze stoického hlediska se v případě morálních vad nejedná o nevyhnutelný zásah do lidské přirozenosti. Právě v tomto bodě však Petrarca klade svého literárního *Augustina* do přímého rozporu s Augustinem skutečným.

Svatý Augustin se dle Heitmanna přikláněl spíše k Peripatetikům¹⁶³, konkrétně k jejich rozdělení lidské duše dle Platónova učení na rozum, hněv a žádostivost. Biskup však interpretoval toto rozdělení v křesťanském duchu. Kromě toho, že hněv a žádostivost byly podřízeny rozumu a měly se harmonicky vyvažovat, bylo i ono ratio podřízeno Bohu. Právě podřízenost rozumu Bohu byla, jak se vyjadřuje Heitmann, u Augustina podmínkou toho, aby rozum mohl vládnout podřízeným částem člověka. Adamův pád v Ráji však znamenal odmítnutí této poslušnosti ducha vůči Bohu. Důsledkem je pak dle Augustina to, že žádný člověk již sám nemůže udržet uzdu rozumu proti špatnému jednání a je tedy odkázán na milost Boží¹⁶⁴.

Role prvotního hříchu je nerozlučně spjata s Augustinovým učením, tedy i s jeho etikou. A Petrarca nemohl nepostřehnout tento aspekt v jeho *Vyznáních*, kde je tato problematika dokonce explicitně vyjádřena přímo v osmé knize věnované poslednímu boji vůle a vrcholící popisem Augustinovy konverze: „Tato má roztržitost byla sice proti mé vůli; přece však neukazovala na přítomnost cizí duše ve mně, nýbrž na trestuhodnost mé vlastní duše. I nedělal jsem to já, nýbrž ten hřích, který přebýval ve mně za pokutu jiného hříchu spáchaného s mnohem větší nevázaností, poněvadž

¹⁶³ Srovnej též přímo v *Tajemství* II, 39, str. 155, kde *Augustin* povoluje Franceskovi přijmout alespoň *umírněný postoj peripatetiků*, kteří nepožadují dosažení absolutní apatie.

¹⁶⁴ Heitmann, K., *Insegnamento agostiniano nel „Secretum“ del Petrarca*, in: *Studi petrarcheschi VII*, Padova 1968, str. 187-194, srovnej též poznámky 128, 130, 146

jsem byl synem Adamovým.“¹⁶⁵ Nicméně dědičný hřích a prosba po Boží Milosti prostupují nepřehlédnutelně celými *Vyznáními*.¹⁶⁶ Gerosa uvádí ve své knize *L'umanesimo agostiniano del Petrarca* tento rys Augustinova díla hned v úvodu kapitoly věnované *Confessiones* a v podstatě je tímto způsobem charakterizuje: „V pozemském životě vidí (Svatý Augustin) proměnlivý a nepřetržitý sled zel, stav, od něž nelze oddělit trápení. Toto je nepochybně křesťanské kritérium: důsledný způsob posuzování nynějšího života ať je nahlížen kýmkoliv z úhlu pohledu pádu prvotního člověka, který po generace opakuje své smutné následky hříchu a viny.“¹⁶⁷ Petrarca tedy musel tento aspekt Augustinovy koncepce prvotního hříchu znát. Navíc se tato teorie objevuje též v Petrarkově známé *De vera religione*.¹⁶⁸ Zcela zjevně dal v tomto případě přednost stoické interpretaci před křesťanskou, interpretovanou ve *Vyznáních*. Nepopiratelnou stránkou věci je také fakt, že některé pasáže z Augustina vytržené z celkového kontextu dvojí interpretaci umožňují. Dokladem jsou pak četné nepřímé citace světce, jimiž Petrarca svůj dialog obohacuje i v pasážích příklánějících se k antickému myšlenkovému odkazu, jak jsme mohli vidět například v případě vůle.

Dalším rozdílem, o němž se Heitmann zmiňuje, je fakt, že zatímco dle Petrarkova *Augustina* je zdrojem veškerého lidského neštěstí neřest, skutečný Augustin zohledňuje kromě hříchu, proti němuž je člověk sám bezbranný, také vnější okolnosti jako například boží tresty či Bohem záměrně kladené

¹⁶⁵ *Confess* VIII, 10, str. 251

¹⁶⁶ Již v úvodní první knize *Vyznání* můžeme nalézt: „Vždyť před tebou (Bože) nikdo není čist od hříchu, ani dítě, jehož život na světě trval jenom jeden den!“ *Confess* I, 7, str. 20

¹⁶⁷ Gerosa, P.P., *L'Umanesimo agostiniano del Petrarca*, str. 55: „Nella vita terrena egli vede una sequela varia e incessante di mali, una condizione dalla quale è inseparabile il soffrire. È il criterio cristiano, questo, indubbiamente: il coerente modo di giudicare la vita attuale per chiunque la riguardi sotto l'angolo visuale della caduta dell'uomo primitivo, che ripete i suoi tristi effetti di peccato e di pena attraverso le generazioni.“

¹⁶⁸ Srovnej Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Oikoymenh, Praha 2006, str. 42

překážky v lidském životě.¹⁶⁹ Tyto poznatky vedou Heitmanna k radikálnímu názoru, že „svatý Augustin Mého tajemství je nejenom necharakteristický, ale přímo a zřetelně protiaugustiniánský“¹⁷⁰.

Gerosa v tomto ohledu zaujímá mnohem umírněnější stanovisko. Ve svém komentáři více sleduje Petrarkovu posloupnost dialogu a klade důraz také na argumenty promlouvané Franceskem, jejichž hodnota je dle mého názoru zejména v první knize dialogu diskutabilní. Narozdíl od Heitmanna negeneralizuje stoickou problematiku a drží se pouze jednotlivých výpovědí v dialogu. Myšlenkový dosah stoické filosofie v první knize Mého tajemství eliminuje pouze na jeden její argument, konkrétně na tvrzení, podle kterého je považován za původce lidského neštěstí volní akt, nikoliv zásahy osudu a na s tím související tvrzení, že štěstí se projevuje či neprojevuje v závislosti na přítomnosti či nedostatku ctnosti¹⁷¹. Tuto skutečnost Franceskův milovaný učitel v dialogu skutečně několikrát zdůrazňuje: „ten, který sám nechce, se nešťastným nestává, ani nešťastným není.“¹⁷² Gerosa však popírá, že by se sám Petrarca jednoznačně přikláněl k této teorii. Podporu pro svou teorii nachází v jedné z Franceskových námitek vznesených vůči výkladu „milovaného učitele“, v níž mladý básník stoikům vytýká, že se sice blíží pravdě, nikoli však užítku.¹⁷³ Navíc Gerosa odkazuje na další Franceskův nesouhlas s touto teorií, konkrétně když zdůrazňuje lidskou

¹⁶⁹ Za pozornost stojí, že v *Mém tajemství* Petrarkův Augustin po vzoru stoiků zdůrazňuje, že proti vnějším okolnostem způsobeným Štěštěnou člověk nemůže nic dělat, a proto z nich nemá být nešťastný. (Srovnej kapitolu 4.2.5, v níž je tímto způsobem citováno Ciceronův postoj ke Štěštěně). U Augustina se vyskytuje otázka působení Boha na člověka v protidonatistických textech, v nichž se také zmiňuje o oprávněnosti násilí. (Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Oikoymenh, Praha 2006, str. 152nn.)

¹⁷⁰ Heitmann, K., *Insegnamento agostiniano nel „Secretum“ del Petrarca*, in: *Studi petrarcheschi*, VII, 1961, str. 192: „(Non imane piuttosto che constatare) che il Sant'Agostino del Secretum è non soltanto non caratteristico, ma addirittura e spiccatamente antiagostiniano.“

¹⁷¹ Srovnej Tamtéž

¹⁷² *Tajemství* I, 10, str. 79 srovnej též *Tajemství* I, 6, str. 75, *Tajemství* I, 7, str. 77

¹⁷³ *Tajemství* I, 6, str. 75

nemohoucnost udržet si od těla bolest.¹⁷⁴ Relevanci tohoto *Franceskova* stanoviska se snaží verifikovat odkazem na jedno tvrzení *Augustina* z druhé knihy dialogu, v němž se světec vyjadřuje o člověku jako o živočichu, který má nejvíc potřeb.¹⁷⁵ Z těchto výroků lze tedy z Gerosovi knihy usuzovat, že Petrarca nepovažoval stoickou etiku do důsledků natolik závažnou, aby dokázala soupeřit s vlivem Augustinovým a jeho *Vyznání*. V souladu s touto interpretací je i Gerosův výklad závěru dialogu o povaze vůle, jež vedli *Francesco* a *Augustin* na sklonku prvního dne rozhovorů, tedy ke konci první knihy. Cílem jejich rozpravy byla správná diagnóza *Franceskovy* nemoci a tím nalezení vhodného léku. *Augustin* respektive Petrarca v závěru považuje za původce neštěstí fantasmata, teorii nápadně obdobně vyloženou v Augustinově spisu *De vera religione*.

Podle mého názoru Gerosa podceňuje roli stoické etiky v *Mém tajemství*. Jednak argumenty zastávané v první knize dialogu *Franceskem* mají dle mého mínění pouze doplňující funkci a mají dávat prostor učiteli a jeho výkladu. *Franceskův* výrok o nevhodnosti stoické etiky v praxi obsahoval navíc již předem zavrženíhodnou formulku odkazující na mínění lidu¹⁷⁶, která přímo nahrávala k tomu, aby ji jeho oponent *Augustin* jednoznačně zavrhnul citacemi z *Matoušova evangelia*: „Ach, jak jsi nešťastný, jestliže se snažíš najít pravdu v blábolení obyčejných lidí nebo věříš-li, že se dostaneš ke světlu, když tě povedou slepci.“¹⁷⁷ Explicitně a negativně se k tomuto výroku *Augustin* vyjadřuje o pár řádků dál, když znovu trvá na pravdivosti stoického stanoviska: „Pokud se shodneme v tom, že člověk není nešťastný ani se nešťastným nestává jinak než vinou vlastní neřestí, k čemu

¹⁷⁴ Gerosa měl pravděpodobně na mysli *Franceskovu* sentenci: „I když tedy výroky stoiků zůstávají v platnosti, lze připustit, že mnozí lidé jsou nesmírně nešťastní nezávisle na své vůli, rmoutí se tím a přejí si opak.“ *Tajemství* I, 7, str. 77, též Gerosa, P.P., *L'Umanesimo agostiniano del Petrarca*, str. 89, pozn. 2

¹⁷⁵ *Tajemství* II, 31, str. 147, též Gerosa, P.P., *L'Umanesimo agostiniano del Petrarca*, str. 89, pozn. 4

¹⁷⁶ *Tajemství* I, 6, str. 75: „Odvoláváš se na poučky stoiků, které jsou v rozporu s obecným míněním a které se sice blíží pravdě, nikoli však užítku.“

je pak ještě zapotřebí slov?“¹⁷⁸ Dalším dokladem, který dle mého názoru jednoznačně v tomto případě potvrzuje argumentační převahu postavy *Augustina*, je výpad milovaného učitele proti *Franceskovi* na toto téma: „Doufám, že tvé schopnosti nejsou tak nepatrné, abys, budeš-li usilovně přemýšlet, sám neviděl, že nikdo neupadá do neštěstí, ledažebys sám chtěl. Na tom je totiž založen náš spor.“ Zároveň si myslím, že argumentem, který by popíral stoickou teorii, nemůže být tvrzení Petrarkova *Augustina* o člověku jako živočichu potřeb. Jednak to odporuje výslovné výpovědi Franceskova učitele, v níž potvrzuje, že se jedná mezi nimi o spor, a tudíž, že zastává dané stanovisko, jednak lidské potřeby stejně podle stoiků podléhají moci vůle,¹⁷⁹ proto považují tento Gerosův důkaz připadá nedůsledný.

Již zmíněnou tezí, která se objevuje v souvislosti s odlišnostmi mezi Augustinem Petrarkova *Mého tajemství* a Augustinem *Vyznáních*, je podle Jiřího Špičky absence boží milosti v humanistickém dialogu: „Naproti tomu v *Secretu* téměř chybí jeden z nejvýraznějších Augustinových prvků, důvěra v boží milost.“¹⁸⁰ Ve svém výkladu dále poukazuje na to, že motiv boží vůle se objevuje zejména v souvislosti s modlitbou a prosbou o odpuštění hříchů a to pouze ve druhé knize spolu s hříchovými smyslnostmi a ve třetí knize, zejména v závěru, kde se důvěra v boží pomoc stává nadějí v lepší budoucnost.

Oproti tomuto stanovisku stojí například Heitmannova interpretace, podle níž právě potřeba boží milosti, bez které by bylo veškeré *Franceskovo* snažení odsouzeno k zániku, je jeden z ryze augustiniánských rysů *Mého tajemství*.¹⁸¹

¹⁷⁷ *Tajemství I*, 6, str. 75

¹⁷⁸ *Tajemství I*, 6, str. 77

¹⁷⁹ Stoikové sice tvrdí, že ideálem je žít ve vztahu s přírodou, k čemuž nás vede pud sebezáchovy, dodávají ovšem, že především máme usilovat o to, co je ve shodě s naším rozumem. Tento je schopen ovládnout i vášně. (Svoboda, L., *Stoik Epiktétos*, in: Epiktétos, *Rukojeť rozpravy*, Svoboda, Praha 1972, str.10)

¹⁸⁰ Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: *Mé tajemství*, Oikoumenh, Praha, 2004

¹⁸¹ Srovnej Heitmann, *Insegnamento agostiniano*

Já se kloním opět spíše k Heitmannově teorii. Neboť se domnívám, že Petrarca se zcela jistě snažil spojit antický odkaz s oficiálním světovým názor své doby poplatným výhradně katolickému náboženství. Činil to však takovým způsobem, že se ve svých závěrech nikdy nepostavil proti křesťanství¹⁸², což si také zcela zajisté nemohl dovolit. Přesto některé pasáže *Mého tajemství* nesou znaky názorů na jeho dobu vsutku troufalým, jako například již zmíněnou stoickou pasáž. Petrarkův dialog není protikřesťanský a na tom se shodnou jak Heitmann, tak Špička. Právě naopak, jak bude později názorně ukázáno, vyvažovala křesťanská témata teze antických myslitelů¹⁸³. Činila tak jak terminologicky, tak po stránce ideologické i praktické. Právě jedním z těchto motivů, které doprovázely v dialogu pasáže obsahující spíše antickou nauku, byla i Petrarkova víra v Boží milosti, která sice nenesla znaky systematického zpracování jako milost svatého Augustina, ale spíše se projevovala v novozákonní podobě, jakožto projev přízně Boha vůči hříšníkovi¹⁸⁴ nebo jakožto poskytnutá Boží pomoc v bolesti a slabosti člověka¹⁸⁵. A to nejen ve druhé a třetí knize *Mého tajemství*, ale už v předešlých částech. V první knize v pasáži o meditatio mortis následuje po vergiliovském popisu podsvětí vyvrcholení, jež deklaruje jedinou možnou cestu jak uniknout peklu právě vírou v moc boží pravice. Vystrašený Francesco po proslovu svého učitele prosí: „Kéž je ke mně Bůh ve své milosti štědrý v míře, v míře, v jaké se já nořím do těchto

¹⁸² O tom, že Petrarca nikdy nepřekročil meze křesťanství, se zmiňuje také Kristeller, když o něm s jistotou říká, že „Pokud by došlo k rozporu mezi náboženstvím a antickou filosofií, je vždy připraven stát na straně náboženských nauk.“ (Kristeller, *Osm filosofů*, str. 24). Petrarkovo křesťanství také působilo, podle Tenentiho, že nedokázal zcela harmonizovat antický ideál slávy se svou vírou a důsledkem toho velmi duševně trpěl. (Teneti, A., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi 1957, str.25, 34)

¹⁸³ Křesťanskou dominanci v Petrarkově díle zdůrazňuje také Rico, který poukazuje také na patristické a středověké texty, které Petrarca čím dál tím více vstřebával. (Rico, F., *Il Secretum II. La „maturitas“*, in: www.italica.rai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm)

¹⁸⁴ Viz Novotný, A., *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1992. Srovnej *Tajemství* II, 1, 119: „Nemám důvod věřit sobě, mou nadějí je Bůh.“ Samotný tento výrok se shoduje s Augustinovou představou hříšného člověka, jenž se bez pomoci Boží milosti sám nezvedne. (Srovnej kapitolu 3.5.4)

¹⁸⁵ Viz von Almer, J.,J., *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1991

úvah (o smrti) den co den..“¹⁸⁶ a zakončuje svůj následující monolog o hrůzách Tartaru zvoláním: „Smiluj se, Ježíši, pomoz mi!“¹⁸⁷ těmito zvoláními a prosbami je *Secretum* protkáno¹⁸⁸, byť ne v takové míře, jako to nalézáme v Augustinových *Vyznáních*. Přesto i druhý den dialogu začíná Franceskovým zvoláním, v němž vyznává, že nemá důvod věřit sobě, neboť jeho jedinou nadějí je Bůh¹⁸⁹. Boží milost respektive modlitba o Boží pomoc jsou jedinou zárukou úspěchu jakéhokoliv jednání podle etických pravidel antických autorit. Přestože tedy Petrarca explicitně nevysvětluje, jako tak činí Augustin ve *Vyznáních*, všechny souvztažnosti týkající se boží milosti, přesto právě tato spolu s postavou svatého Otce zde v té nejzjevnější formě potvrzuje onen křesťanský charakter celého dialogu. Nemyslím si tedy, že by boží milost v Petrarkově dialogu měla natolik malý vliv, jak jí to přičítá Špička ve svém výkladu.

3.7 Vlivy dalších Augustinových literárních děl na Petrarkovo Mé tajemství

V *Mém tajemství* nacházíme myšlenky odkazující více či méně také na jiná Augustinova díla než pouze na *Confessiones*. Jedná se zejména o pět děl, jejichž názvy z větší části zazněly i v předcházejícím výkladu. Z odkazů v dialogu i ze zkoumání literárních historiků vyplývá, že Petrarca zcela jistě důkladně prostudoval tři hlavní spisy svatého Otce *O boží obci*, *O pravém náboženství*, *De doctrina christiana* a měl ve své knihovně také nedokončený dialog svého milovaného učitele *Soliloquia* a *Epistolae*.¹⁹⁰

¹⁸⁶ *Tajemství* I, 27, str. 105

¹⁸⁷ Tamtéž

¹⁸⁸ Například *Tajemství* I, 31, str. 109: „Kéž mě Bůh ochrání před takovým šílenstvím“, *Tajemství* II, 42, str. 157; *Tajemství* III, 71, str. 265; *Tajemství* III, 105, str. 297

¹⁸⁹ *Tajemství* II, 1, str. 119

¹⁹⁰ O Augustinových spisech, které Petrarca vlastnil, referuje podrobně Billanovich. (Billanovich, G., *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova, 1996)

Nejvýznamnějšími argumentačními a myšlenkovými zdroji byly pro Petrarkovo *Meum secretum* zejména tři z těchto spisů. Prvními jsou **Soliloquia**, jejichž název by se dal přibližně přeložit jako *hovory se sebou samým* nebo *samomluvy*. Již z překladu samotného titulu zmíněného Augustinova spisu vysvítá charakteristický formální rys, jenž se objevuje po jednom tisíciletí také v dialogu našeho básníka. Jednak je to forma dialogu, jenž dle svého trvání byl také rozdělen na tři dny a za druhé je to rozhovor se sebou samým. Vzpomeneme-li totiž Ricovu analýzu postav Petrarkova dialogu, nalezneme v ní jasný příklon k myšlence interpretovat postavy *Francesca* a *Augustina* jako dva vývojové protipóly Petrarky samotného respektive *dvě fáze básnickovy kariéry*: „Francesco má být Petrarca let 1342-43, Augustin Petrarkou v letech 1347-53“¹⁹¹ (překlad autora). Forma dialogu, promluva se sebou samým i rozdělení rozhovoru podle trvání do knih jsou rysy natolik charakteristické pro obě knihy, že není pochyb, přihlédneme-li navíc k obdivnému vztahu Petrarky vůči Augustinovi, o vlivu, který měla četba *Soliloquií* na našeho básníka. Kromě formálních paralel, nalezneme v *Tajemství* také tematické momenty odkazující k četbě tohoto nedokončeného Augustinova spisu. Příkladem může být didakticky laděná část rozmluvy v druhé knize dialogu¹⁹², v níž *Augustin* poučuje *Francesca* o vhodnosti vypisovat si poznámky z přečtených textů, aby byly k užitku a *četba přinesla plody*. Svatý Augustin hovoří o příhodnosti glosovat texty právě v *Soliloquiích* v první knize spisu¹⁹³. Dalším významnějším tématem, který se objevuje v obou dialozích je motiv fantasmat respektive mylných představ, jehož výklad v *Tajemství* však strukturálně více odpovídá pasáži

¹⁹¹ Rico, F., *Il Secretum III. Esemplarità e „autobiografia“*, in: www.italica.rai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm: „Francesco sarebbe il Petrarca del 1342.1343, Agostino il Petrarca del 1347-53“

¹⁹² *Tajemství* II, 67, str. 183

v Augustinově dílu *O pravém náboženství* než interpretaci zmíněného motivu v *Soliloquiích*, jak bude následně ukázáno.

Druhým Augustinovým spisem, jehož vliv na myšlenkovou koncepci *Tajemství* byl značný, je dílo **O obci boží**. Jeho znalost tentokrát Petrarca zmiňuje doslova ve třetí knize svého dialogu v místě, v němž prostřednictvím postavy *Augustina* předkládá exkurz různých výkladů kosmologie a odkazuje také přímo na významný vliv zmíněného spisu světcena dané téma: „Co si o tom myslím já, jsem vyložil v knihách *O boží obci*, které jsi nepochybně četl.“¹⁹⁴

Tento Augustinův spis byl pro Petrarku také důležitým zdrojem inspirativních citací antických i křesťanských autorů. V *Tajemství* nalezneme hned několik případů, v nichž se citace z *De civitate Dei* objevují. Jedním z nich je úryvek z *Knihy moudrosti*, který však Petrarca mylně připisuje svatému Pavlovi. Má se za to, že onu Petrarkovu chybu způsobil fakt, že Augustin tuto stejnou citaci uváděl společně s citací z listu Korintským¹⁹⁵ a náš básník rozdílný původ citací nezaznamenal. Zajímavý je také příklad shodného výkladu jednoho z Vergiliových veršů *Aeneas*,¹⁹⁶ nebo Catonův výrok, jenž najdeme opět v obou srovnávaných knihách.¹⁹⁷

Kromě citací a úvodu do kosmologie lze zaznamenat další názory, které zastávali oba myslitelé, a které považovali natolik důležité, že je zapsali do svých úvah. Setkáváme se tak v *Tajemství* s myšlenkami vyřčenými biskupem z Hippo v *De civitate Dei* mezi jinými například tehdy, když Augustin přednáší Franceskovi o nebezpečí chvály, která ho může vést k sebeklamu¹⁹⁸, nebo když kritizuje hadačství a jasnovidectví,

¹⁹³ Augustin, *Soliloquia*, in: CSEL 89, Vindobonae 1986, I, 1, 1, O glosování textů u Petrarky a Augustina se zmiňuje také Špička. (Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004)

¹⁹⁴ *Tajemství* III, 85, str. 281

¹⁹⁵ Srovnej *Tajemství* I, 35, str. 113, pozn.82

¹⁹⁶ Srovnej *Tajemství* I, 14, str. 85, pozn. 32

¹⁹⁷ Srovnej *Tajemství* III, 92, str. 287, pozn. 257

¹⁹⁸ *Tajemství* I, 10, str. 79, pozn. 18

která jsou neslučitelná s pravou vírou¹⁹⁹, ale také když popisuje člověka jako tvora nedokonalého, tvora potřeb²⁰⁰.

Třetím Augustinovým spisem, jenž zanechal svůj velký vliv na Petrarkově *Tajemství*, je dílo ***De vera religione***, tedy *O pravém náboženství*. Gerosa zdůrazňuje význam tohoto díla jednak s ohledem na to, jak působilo na Petrarkův vztah ke křesťanství a jeho studiu, tak přímo na spojení s *Mým tajemstvím*. Připouští totiž, že „toto augustiniánské dílko mělo nemalý vliv na to, že Petrarca zaměřoval své názory směrem ke křesťanské doktríně.“²⁰¹ Navíc také zdůrazňuje zřejmou podobnost mezi pasážemi zabývajícími se problematikou fantasmat v *Mém tajemství* a *De vera religione*²⁰². Do jaké míry byl právě tento Augustinův spis zásadní pro Petrarkův příklon ke křesťanství, jak tvrdí Gerosa, není až do takové míry jasné. Rico ve svém shrnutí pojednávajícím o celkové osobnosti Petrarky se nijak zvláště o vlivu *De vera religione* na *Mé tajemství* nevyjadřuje. Přikláním se k Herodovi s tvrzením, že zmíněný patristický text nepochybně na dialog *Mé tajemství* působil. Nemyslím si však, že by toto působení mělo být větší, nežli vliv *Vyznáních*. Spíše je obsah tohoto Augustinova textu součástí ideové mozaiky, kterou se Petrarca snaží v dialogu poskládat a určitým dílem přispívá svým obsahem do celkové myšlenkové podoby *Tajemství*. Navíc, jak bude později dokázáno, se stává také jedním z pramenů stěžejních názorů v Petrarkově dialogu, jejichž pravdivost verifikuje jednak autorita toho, kdo tuto myšlenku vyřkl a zároveň také to, že stejnou myšlenku můžeme nalézt u vícero vážených filosofů²⁰³. Nadto s ohledem na množství odkazů, které jsme mohli zaznamenat vzhledem k *Vyznáním*, považují

¹⁹⁹ *Tajemství* III, 87-89, str. 283, pozn. 242

²⁰⁰ *Tajemství* II, 31-32, str. 147, pozn. 78

²⁰¹ Gerosa, *L'umanesimo agostiniano*, str. 91: „Questa operetta agostiniana dovette avere una parte non piccola nell'orientare il pensiero petrarchesco verso la dottrina cristiana.“

²⁰² Gerosa, *L'umanesimo agostiniano*, str. 89, 90

²⁰³ Jedním z těchto příkladů může být například odkaz na vztah Stvořitele a stvořeného, jenž se hojně probírá také ve *Vyznáních*. V *Tajemství* III, 19, str. 213, pozn. 48

právě tento autobiografický Augustinův spis za ten, jež by měl Petrarku přivést na cestu k hlubšímu studiu křesťanství.

Kromě teorie fantasmat čerpá Petrarca z *De vera religione* řadu citací, například nepřímou citaci Platónovu, kterou pak v *Mém tajemství* připisuje mylně přímo tomuto Sokratovu žákovi²⁰⁴. Podobné nesrovnalosti nalezneme také v citaci Cicerona z první knihy *Tuskulských hovorů*, jejíž doslovné znění zaznamenal Augustin v jednom ze svých dopisů. Petrarca ji však mylně zasazuje do *De vera religione*, přestože zde je myšlenka pouze volně parafrázovaná²⁰⁵. Společnou řeč našel náš básník s biskupem z Hippo Regia také v otázkách svědomí, vůle a hříchu či obrodě člověka.

Vliv ostatních Augustinových spisů na Petrarkův dialog je marginální a nepřináší nějaké nové či zásadnější argumenty.

3.8 Jak se mění vliv Augustina v průběhu dialogu

Augustinovo učení je nepochybně jedním ze základních kamenů dialogu, nebo lépe řečeno jak říká Rico, spolu se stoiky tvoří pilíře, na nichž je vystavěna veškerá spekulativní stránka *Mého tajemství*²⁰⁶. Pokud zrevidujeme hlavní myšlenkové body dialogu, jejichž zdrojem byly Augustinovy výroky a porovnáme je s ostatními filosofickými vlivy, zbude nám určitá osnova velmi připomínající část z *Vyznání* popisující Augustinovo hledání před a při konverzi. Tématy pro ni typickými jsou introspekce, hřích a Boží milost, vztah člověka a Boha a v neposlední řadě samo hledání Boha. Tyto motivy považují za podstatné momenty *Tajemství* nesoucí Augustinův rukopis. Jedná se o etické a teologické

²⁰⁴ *Tajemství* II, 40, str. 155, pozn. 94

²⁰⁵ Srovnej *Tajemství* I, 37, str. 115, pozn. 89

²⁰⁶ Rico, F., *Il Secretum II. „La maturitas“*, in: www.italica.rai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm

aspekty, které se prolínají celým dialogem a patří jim i jeho samotné diskutabilní vyvrcholení: „Kéž mě Bůh vyvede ze všech zákrutů bez úhony a já sám na cestě k němu nevýřím prach do vlastních očí.“²⁰⁷ Na druhou stranu, pokud se budeme zabývat jednotlivými argumenty podrobněji, zjistíme, že věrohodnost výroků Petrarkova *Augustina* s ohledem na Augustina skutečného v průběhu dialogu postupně klesá a začíná se podřizovat stoické filosofii. Ve druhé a třetí knize je již spekulativní rovina rozhovoru stále více obohacována myšlenkami Cicerona, Seneky, Horatia a Boethia a naopak odkazy na ryze Augustinovy názory na pár výjimek téměř mizí. Je také patrné, že Petrarkův Francesco se, především ve třetí knize, mnohem razantněji obhajuje a nepoddává se tak snadno výtkám literárního Augustina, jak tomu bylo v knize první a sám operuje argumenty pádnějšími nebo odvážnějšími názory antických filosofů. Tento fakt také činí druhou a třetí knihu dialogu natolik zajímavou z hlediska filosofie respektive etiky, neboť je v nich explicitně vyjádřen konflikt mezi středověkým vnímáním světa a pozice člověka v něm a vnímáním renesančním²⁰⁸. Přestože zejména ve třetí knize v závěru diskuze o určitém problému Francesco nějakým způsobem přijímá Augustinovo - Petrarkovo respektive křesťanské východisko, není jeho váha tak jednoznačná jako tomu bylo v knize první. Samotný závěr je toho dokladem. Přestože Petrarca na jedné straně akceptuje nutnost rozvíjení duchovního života, beztak k závěru podotýká, že „...jen proto teď s takovou horlivostí chvátám k věcem pomíjivým (k dokončení literárního díla), abych se k těmto mohl vrátit (k úvahám o smrti), jakmile se s pomíjivými vypořádám: dobře vím, jak jsi před chvílí řekl, že by pro mne bylo mnohem bezpečnější sledovat tento

²⁰⁷ *Tajemství* III, 105, str. 297

²⁰⁸ Za určitý manifest tohoto rodícího se nového pohledu na roli člověka ve světě považují Franceskovy výroky ze třetí knihy *Mého tajemství*: „Má mysl, který ví o mých úzkostech, je mi svědkem, že jsme vždy planul láskou k věčnosti. Nicméně řekl jsem, nebo pokud jsem se snad nevyjádřil přesně, chtěl jsem říct toto: s tím, co je smrtelné, zacházím jako s věcmi smrtelnými a nemám v úmyslu svou nezřízenou a

jediný zájem, nechat křivolaké uličky bez povšimnutí a vydat se na pravou cestu spásy. Nejsem však s to udržet svou touhu na uzdě."²⁰⁹ Touha po slávě a činnostech člověku vlastních bez transcendentálního přesahu je bezesporu bližší antickému myšlení než pro Petrarku tradičnímu křesťanskému. Samotný závěr v tomto směru dokončuje ono oslabení Augustinova vlivu, které je jen důsledkem míšení stoické a křesťanské morálky.

3.9 Shrnutí Petrarkovo Tajemství versus Confessiones

Přes všechny shody a rozpory, které provázejí Petrarkovu interpretaci myšlenkového odkazu svatého Augustina v *Mém tajemství*, je jeden zřetelný prvek, jenž vedle odlišné dialektiky také ovlivňuje rozdílné vyznění knih. Onen prvek se u obou myslitelů vyjevuje v opačné rovině a myslím si, že v této odlišnosti tkví i zárodek Petrarkova eklektismu, způsobu argumentace i touze po novém vědění. Skutečnost, o níž hovořím, popsal o dalších šest století později Pierre Teilhard De Chardin: „Čím se v životě dostávám dál, tím stále více cítím, že skutečný klid spočívá v tom, že se člověk „zřekne“ sebe sama a rozhodně připustí, že být v běžném slova smyslu „šťastný“ nebo „nešťastný“ neznamena vůbec nic. Osobní úspěch či uspokojení nezasluhují, aby se u nich člověk zastavoval, když přijdou, ani se trápil, když nepřijdou nebo s opoždují. Cenu má jen věrná činnost pro svět – v Bohu. Než to člověk pozná a než podle toho začne žít, musí překročit určitý práh..."²¹⁰. Srovnáme-li v tomto měřítku *Mé tajemství* a *Vyznání*, nalezneme onen podstatný rozdíl, který činí ze svatého Augustina Petrarkova učitele a autoritu na jedné straně, ale který také objasňuje na druhé straně onen neklid a tápání v pozemském neštěstí ztraceného Francesca.

mocnou touhou páchat násilí na přírodě. Proto také dychtím po světské slávě, neboť vím, že já i ona jsme smrtelní. „ *Tajemství* III, 80, str. 173-275

²⁰⁹ *Tajemství* III, 104, str. 297

Augustinova konverze učinila přítrž dalšímu studiu jiných než křesťanských textů. Petrarkova touha po lidských věcech v něm naopak vyvolala odhodlání tyto věci bránit a obhajobu mu poskytovaly antické texty, do jejichž studia se vrhal, aby následně otevřel novou epochu dějin.

²¹⁰ de Chardin, Pierre Teilhard, *Chut' žít*, Vyšehrad, 1970

4 Vliv Cicerona a zejména jeho *Tuskulských* hovorů na *Mé tajemství*

4.1 Úvod

V Augustinově stínu, avšak téměř všudypřítomně, nachází čtenář *Mého tajemství* myšlenky filosofa, Petrarkovi natolik lidsky blízkého, že mu adresoval dva ze svých dopisů, aby ho přátelsky pokáral za obsah jeho korespondence²¹¹ a zároveň vzdal hold a obdiv, který k němu choval²¹². O vlivu Cicerona na *Mé tajemství* není pochyb²¹³, zvážíme-li navíc četné citace a dokonce i přímé odkazy zejména na *Tuskulské hovory*²¹⁴, jež se v dialogu hojně vyskytují, je toto přesvědčení již samo o sobě opodstatněné. Vztah a vzájemný vliv mezi antickým filosofem a humanistou vrávorajícím na přelomu dvou epoch je však mnohem komplexnější a je nutné zmínit nejen působení Ciceronových spisů na Petrarkovo myšlení a potažmo tedy na samotnou jeho literární tvorbu, ale také nezanedbatelný ba téměř zásadní vliv Petrarky na znovuobjevení děl tohoto Římana, kterému tak v renesanci pomohl znovu nabýt ztracený věhlas, jehož zvuk dodnes neztratil na síle.

²¹¹ Petrarca, F., *Epistola ad Marcum Tullium Ciceronem* (XXIV, III a IV), in: www.petrarch.petersadlon.com/letters.html

²¹² Chvála převládá v druhém dopise z 19. prosince 1345. Petrarca, F., *Epistola ad Marcum Tullium Ciceronem* (XXIV, IV), in: www.petrarch.petersadlon.com/letters.html

²¹³ Srovnej například Rico, F., *Il Secretum II. La maturitas*, www.italica.rai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm: „appoggiandosi sull’*auctoritas* del Cicerone delle *Tusculanae*, del Boezio del *De consolatione philosophiae*, e sull’*esempio* dello stesso Agostino dei *Soliloquia* e delle *Confessiones*, il dialogo, dall’alto della coscienza ormai acquisita nel 1353, rappresenta questa parabola ideale del poeta.“ Podobně se k dané tématice vyjadřuje také Heitmann, když komentuje spojení antického myšlenkového odkazu a křesťanství v Petrarkově *Mém tajemství*: Il problema che quindi nasce è questo: come si può accordare questo amico di Cicerone, di Seneca e di Vergilio con il Sant’Agostino storico, con l’autore delle *Confessioni* e della *Città di Dio*?“ (Heitmann, K., *Insegnamento agostiniano nel „Secretum“ del Petrarca*, in: *Studi Petrarqueschi*, VII, 1961, str. 187)

²¹⁴ *Tuskulské hovory* jsou přímo zmíněny například v *Tajemství* II, 41, str. 157, *Tajemství* III, 15, str. 209. Odkazů na Ciceronovy výroky je mnoho, mezi jinými například *Tajemství* I, 36-37, str. 115 a *Tajemství* II, 59, str. 175, *Tajemství* II, 66, str. 183, *Tajemství* II, 76, str. 191, *Tajemství* III, 37, str. 233, v nichž Petrarka cituje opět úryvky z *Tuskulských hovorů*, přičemž však nespecifikuje jejich původ. Na jiná Ciceronova díla poukazuje například v *Tajemství* III, 75, str. 269, *Tajemství* III, 86, str. 281 atd.

Nejprve je však nutné nastínit vztah, který choval Petrarca k Ciceronovi. Není pochyb o tom, že Petrarca nevnímal Cicerona pouze jako historickou osobu²¹⁵ z literárního, filosofického či politického hlediska. Naopak, jak je možné vyčíst také ze zmiňovaných dopisů, které Petrarca tomuto filosofovi adresoval, lze usuzovat, že byl Cicero našim básníkem považován za osobnost téměř z masa a kostí: „A zatímco jsem četl (Ciceronovy dopisy), zdálo se mi, že slyším váš pozemský hlas...“²¹⁶. O Petrarkově fascinaci touto osobností antického světa svědčí mimo jiné také množství Ciceronových knih, jež se tomuto humanistovi podařilo zachránit, kriticky přepsat a zkompletovat²¹⁷, ale navíc je také předat dále a najít pokračovatele skrze něž nabude Ciceronův věhlas opět svou sílu: „Kult Petrarky se skvěle shodoval s kultem Cicerona, jehož intenzita časem spíše vzrůstala než ubývala.“²¹⁸ Je tedy patrné, že Petrarkův zájem o Cicerona, o studium jeho textů, jak z hlediska gramatického, tak stylistického a obsahového, je často kladeno do souvislosti s přímým vlivem našeho básníka na evropskou vzdělanost jako takovou. Úhlů pohledu na to, jakým způsobem Petrarca prostřednictvím Cicerona evropské

²¹⁵ O osobním vztahu, jenž Petrarka choval k Ciceronovi, píše také Zielinski: „Dem gegenüber ist mit allem Nachdruck zu betonen, dass der Einfluss Ciceros auf Petrarca ein eminent persönlicher war, dass er auf ihn nicht als einer von den antiken Autoren überhaupt, sondern gerade als Cicero wirkte.“ (Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912, str. 136) Srovnej tamtéž str. 171

²¹⁶ Petrarca, F., *Epistola ad Marcum Tullium Ciceronem I*(XXIV, III), in:

www.petrarch.petersadlon.com/letters.html, 2006: „And as I read I seemed to hear your bodily voice...“

²¹⁷ Osud Ciceronových knih, které Petrarka kompletoval, popsal detailně Billanovich in: Billanovich, G., *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova 1996, kapitola VI *Petrarca e Cicerone*. O Petrarkových objevech Ciceronových spisů se zmiňuje také Zielinski (Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912, str. 139, 172-174) nebo Jordi Paolo Pastor (Pastor, J., P., *Cicero en el camin del humanismo*, in: www.hottopo.com/convenit7/pardo.htm. Petrarca také „informuje“ v dopise Cicerona samotného o osudu některých jeho knih (Petrarca, F., *Epistola ad Marcum Tullium Ciceronem II*(XXIV, IV), in: www.petrarch.petersadlon.com/letters.html, 2006) V menší míře nalezneme informace o objevech Ciceronových spisů ve všech podrobnějších studiích o Petrarkově literární a historicko literární činnosti.

²¹⁸ Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912, str. 177: „Der Kultus Petrarca's vertrug sich ausgezeichnet mit dem Kultus Ciceros, Essen Intensität mit der Zeit eher zu- als abnahm.“ Petrarku, jenž stál díky těmto humanistickým aktivitám u zrodu nové evropské kultury, podobným způsobem vykresluje i Billanovich: „e il Petrarca si alza al centro: anche qui padre, in vita e dopo morte, della cultura europea.“ (Billanovich, G., *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova 1996, str. 116)

myšlení ovlivňoval je hned několik. Všechny nabízené varianty hodnotí Petrarku jako znovuobjevitele Cicerona, jako tlumočnicka určitých ideálů tohoto Římana, ideálů, jež se posléze stanou charakteristickými hesly renesance. Různé pohledy na to, jakým směrem Petrarca zasáhl do dějin evropského myšlení skrze vliv Cicerona, jsou charakterizovány důrazem na jeden prvek filosofie tohoto Akademika, který autoři považují z kulturně - historického hlediska za nejpodstatnější.

První pohled nám nabízí Theodor Zielinski, jenž ve své knize *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*²¹⁹, zdůrazňuje roli ciceronské *Persönlichkeit* na humanistické hnutí a potažmo na celou renesanci²²⁰. Petrarkova důsledná četba Ciceronových spisů, osobní zájem a šíření jeho myšlenek, byly, jak vyplývá ze Zielinského tvrzení, odrazovým můstkem pro širší znalost Římanovy filosofie, která „není jen individuální, ale individualistická“²²¹. Zielinski tedy zdůrazňuje zásadní motiv individualismu, jež spolu Burckhardtem a jinými považuje za hnací sílu renesance²²². Projevy individualismu a důrazu na lidskou autonomní osobnost, tedy oné *Persönlichkeit*, nachází hned v několika společensko-kulturních rovinách, které se však tímto směrem začaly vyvíjet zásluhou humanistů, konkrétně Petrarky, jak bude následně rozvedeno.

Za první důležitý společenský jev renesance, jenž byl zároveň projevem Ciceronova individualismu čili důrazu na *Persönlichkeit*, byl dle Zielinského odklon jednotlivce od masy. Toto utíkání se do vlastního nitra a klidu demonstruje právě na příkladu Petrarky, jenž dle jeho slov

²¹⁹ Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912

²²⁰ Tento humanistický aspekt renesančního myšlení zdůrazňuje také Gorfunkel: „Myslitel nové epochy je individualista. Podobně jako nevidí základ lidské ušlechtilosti v rodokmenu, ale v osobních zásluhách tak také hájí důstojnost svého myšlení vlastní činností, a nikoli věrností tradici školy nebo učitele.“ (Gorfunkel, A., Ch., *Renesanční filozofie*, Svoboda, Praha 1987, str. 40-41)

²²¹ Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912, str. 136-138

²²² Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912, str. 135:

„Individualismus war die treibende Kraft der Renaissance – seit Burckhardt gilt diese Satz als erwiesen.“

toužil po samotě, aby se mohl svůj život věnovat vědění a poesii²²³, což by samo o sobě nebylo natolik důležité, kdyby Petrarca neměl zásadní vliv na humanistické hnutí. Zielinski totiž dodává, že Petrarkovi byla připisována role uznávaného vůdce humanistů, jenž vlastně vytvořil první skupinu intelektuálů stavějícím se proti masám²²⁴ a jak předtím uvedl, humanisté přenesli antipatii vůči masám na celou svou organizaci, což se posléze v renesanci projevilo důrazem na demokracii a kosmopolitismus²²⁵ (tolik typický již pro Petrarku!). Zároveň však analogicky zdůrazňuje s odkazem na již zmíněný dopis adresovaný Ciceronovi, že Petrarkovým vůdcem byl právě tento antický filosof: „ty jsi vůdce, jehož rozkazy následujeme...“²²⁶. Tímto tvrzením ční z Petrarky přímého prostředníka Ciceronovy individualistické filosofie.

Druhým rysem Petrarkova příklonu k individualismu je dle Zielinskeho humanistův již předesílaný přístup k osobě Cicerona: „Pro Petrarku ovšem – jak je to u individualistických příklonů renesance přirozené – byl Cicero především živý muž; představoval si ho ale podle svého ideálu jako mudrce bez vášně...“²²⁷.

Poslední charakteristikou, jíž se Zielinski zabývá v souvislosti vlivu Cicerona na Petrarku a potažmo také

²²³ Tamtéž. U Petrarky je tento rys jeho života skutečně výrazný. Kromě nesčetných odkazů a pasáží věnovaných tomuto tématu v *Mém tajemství* například *Mé tajemství* II, 65, str. 181, (o tom svědčí zejména jeho kniha *De vita solitaria*, v níž dokazuje blahodárné účinky života v ústraní věnovaného studiu. Za zajímavost stojí, že tento postoj sdílel jak Cicero, což je nejevidentnější například v *Tuskulských hovorech* psaných na venkovském statku (které jsou největším inspirativním zdrojem *Mého tajemství* ze všech Ciceronových děl), tak ovšem i svatý Augustin, o jehož milovaném Cassiciacu Petrarka bezpochyby věděl. Paralelu k Tuskulské Ciceronově vile a Cassiciacu svatého Augustina tvoří pak Petrarkovo venkovské útočiště v údolí Vaucluse a Arquá. Kristeller však k této Petrarkově chvále samoty nachází paralelu v životě v ústraní mnišských řádů a doslova říká, že „Petrarca transformoval mnišský ideál samoty do světského a literárního ideálu, jenž v té době byl a až do dnešních dob stále je drahý mnoha básníkům, spisovatelům a učencům“ (Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 27)

²²⁴ Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, str. 136

²²⁵ Tamtéž, str. 135

²²⁶ Tamtéž, str. 136 a Petrarca, F., *Epistola ad Marcum Tullium Ciceronem II*(XXIV, IV), in: www.petrarch.petersadlon.com/letters.html

²²⁷ Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912, str. 171: „Für Petrarka freilich – wie es bei den individualistischen Neigungen der Renaissance natürlich ist – war Cicero von vornherein ein lebendiger Mensch; er stellte sich ihn aber, seinem Ideale entsprechend, als einen leidenschaftslosen Weisen vor...“

na celé humanistické hnutí, je osvobození osobnosti v literární činnosti, která se projevovala jednak změnou formy,²²⁸ ale také odmítnutím latiny, jakožto neosobního komunikačního prostředku²²⁹. Doslova tak píše, že: „Cicero naučil lidi umění, které doposud neznali: aby učinili formu jejich psaní projevem jejich individuality.“ A ihned dodává, že „Petrarca s hrdostí zjistil, že jeho styl je v celé své ryzosti nikoliv ciceronský, nýbrž jen petrarkovský.“²³⁰

Zielinski se snaží podpořit své tvrzení o silném vlivu Cicerona individualismu na humanistické hnutí obecně také tím, že ve srovnání s jinými antickými autory je právě Cicero tím, kdo nejlépe vystihuje potřeby humanistů, právě díky svému důrazu na humanismus²³¹ tedy na osobnost a právo volby.

Zielinski neopomíná zdůraznit ale také opačný vliv mezi těmito osobnosti. Vždy, když zmiňuje pro Ciceronovy spisy a filosofii temné období dějin, zakončuje onen destruktivní proces právě Petrarkovým jménem a zvyšuje tím význam jeho literárně vědecké činnosti s ohledem na dějinný vývoj: „Vskutku Cicero během dlouhého časového úseku, který Augustina odděluje od Petrarky, ztrácel pomalu vedoucí postavení, které mu v římské literatuře přidělil Quintilianus.“ (překlad autora)²³² nebo „Ve skutečnosti byl Cicero celé jedno tisíciletí před Petrarkou pouze představou, formulí.“ (překlad autora)²³³.

²²⁸ O tom, že se Petrarca nechal při výběru formy v *Mém tajemství* inspirovat Ciceronem, se zmiňuje sám autor v prologu svého dialogu: „Tento způsob psaní jsem pochytil od svého Cicerona, on sám se mu předtím naučil od Platóna.“ (*Tajemství* P, 10, str. 67)

²²⁹ Latinu jako úřednický a umělý jazyk začal vnímat Dante, který se oproti ní snažil prosadit přirozený mluvený jazyk, volgare. Díky tomuto kroku se v příštích desetiletích začala rozvíjet ve větším měřítku literatura psaná v národních jazycích. O Dantově rozlišení latiny a volgare se více zmiňuje Umberto Eco ve studii *Hledání dokonalého jazyka*. (Eco, U., *Hledání dokonalého jazyka*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001, str. 38nn.)

²³⁰ Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912, str. 180: „Cicero hat die Menschen eine kunst gelehrt, die sie vordem nicht kannten: die Form unrer Schriften zum Ausdruck unrer Individualität zu machen.“

²³¹ Tamtéž, str. 137-138

²³² Tamtéž, str. 137: „In der Tat hatte Cicero während des Langrem Zeitraums, der Augustin von Petrarca trennt, nach und nach die leitende Stelliny eingebüsst, die ihm Quintilian in der römischen Literatur gesichert hatte.“

²³³ Tamtéž, str. 170: „In der Tat war Cicero für das ganze Jahrtausend vor Petrarca nur ein Begriff, eine Formel gewesen.“

Druhý pohled na to, jakým způsobem Ciero zasáhl skrze Petrarku do dějin humanistické a potažmo také renesanční společnosti a jejího myšlení, nabízí Jordi Pardo Pastor. Spolu s Zielinskim se shoduje v tvrzení, že Cicero měl ze všech antických autorů největší vliv na humanistické a prehumanistické období²³⁴. Předmět tohoto výrazného vlivu však soudí Pastor z jiného a to společensko historického hlediska. Vychází z teze, že zhodnotíme-li stav společnosti ve čtrnáctém a patnáctém století, zjistíme, že vrcholí morální úpadek v nejvyšších společenských třídách. Klér neboli oratores se přestali lidu jevit jednoznačně jako poslové víry, což byl jejich zásadní úkol. K tomuto důsledku zásadně přispělo papežské schisma, jenž zašlo na okamžik do takového extrému, že vládli zároveň tři papežové. Důsledkem těchto sporů byl boj o moc a církevní majetky, tedy záležitosti odporující původnímu poslání kleriků. Ani šlechta jakožto realizátorka ctnosti a spravedlnosti již neplnila své poslání vlastní středověkému společensko-náboženskému systému a ztrácela svou příkladnost bojem o majetek, válkami a častými klatbami, které nad ní byly hojně vyhlašovány. Důsledkem toho bylo zapotřebí restaurovat ctnost a víru vládnoucích vrstev, k čemuž jako prostředek posloužila literatura.²³⁵ Jak píše Pastor, jedná se o literaturu, která se mění na nástroj vzdělání šlechty v nové etice již s větším důrazem na svůj epistemologický charakter, čili s rysy mnohem více pedagogickými²³⁶. Je to právě antická literatura, zejména Cicero a Seneca, která nabízí nové uchopení pojmů *virtus* a *fides* a stává se tak inspirativním zdrojem jak z hlediska studia gramatiky, literárních forem, tak z hlediska obsahu

²³⁴ Pastor, J., P., *Ciceron en el camin del humanismo*, in: www.hottopo.com/convenit7/pardo.htm, 2006: „Ciceron se erige como uno de los auctores clasicos de más influencia en este periodo humanístico y prehumanístico.“

²³⁵ Tamtéž

²³⁶ Pastor, J., P., *Ciceron en el camin del humanismo*, in: www.hottopo.com/convenit7/pardo.htm, 2006: „la Literatura adoptará, a parte de su carácter epistemológico, un rasgo mucho más pedagógico, convirtiéndose en la herramienta para adoctrinal a la nobleza en una nueva ética.“

a dialektiky²³⁷. Stejně jako Zielininski v tomto ohledu zdůrazňuje Pastor vliv Petrarkey, jehož fascinace antickou a jejími ideály spolu s pojetím literatury, která měla pro něj centrální postavení, ne jakožto jediná teorie pravdy, teorie poznání, ale jako jakási esteticko-osobní skutečnost²³⁸, umožnily tento prudký rozvoj studia klasické literatury a tedy i samotného Cicerona. Petrarca podle Pastora vyzdvihoval Cicerona ze dvou hlavních důvodů: jednak pro příkladnost jeho prózy, druhým důvodem byl fakt, že Římanovy výroky byly podstatně odlišné od scholastického myšlení²³⁹. Vzápětí přidává ještě jeden důležitý aspekt, jenž Petrarkovy imponoval, *virtus romana*²⁴⁰. Tento motiv je pro Pastora výklad klíčový, neboť Petrarca podle něj nejenže obdivoval Cicerona jako *velkého otce římského řečnictví*²⁴¹, ale zároveň ho považoval za politický vzor, za příklad chování pro šlechtu, které byly určeny spisy vykreslující Cicerona jako historickou osobnost *De viris illustribus*²⁴² nebo *De gestis Caesaris*. V souhrnu měl tedy z Pastora hlediska Cicero pro humanismus velký doktrinální význam, jakožto ideologický model pro vládnoucí třídy. A před všemi ostatními humanisty to byli zejména Petrarca a Leonardo Bruni, kteří následovali Ciceronovy hodnoty a imitovali jej²⁴³.

²³⁷ Tamtéž

²³⁸ Tamtéž: „Para un humanista como Petrarca, la Literatura y su posición central no se convierte sólo en una teoría del saber, en una teoría del conocimiento, sine que va más allá erigiéndose como una experiencia estético-personal.“

²³⁹ Srovnej též Gorfunkelovu stať, v níž mezi filosofy antiky, jejichž výroky Petrarca argumentoval proti scholastickému způsobu studia, řadí také Cicerona. (Gorfunkel, A., Ch., *Renezanční filozofie*, Svoboda, Praha 1987, str. 30)

²⁴⁰ Tamtéž

²⁴¹ Petrarca, F., *Epistola ad Marcum Tullium Ciceronem II*(XXIV, IV), in: www.petrarch.petersadlon.com/letters.html. Pastor cituje ve verzi *principe de la eloquencia* (Pastor, J., P., *Ciceron en el camin del humanismo*, in: www.hottopo.com/convenit7/pardo.htm, 2006)

²⁴² Pastor poukazuje na citaci z *De viris illustribus*, v níž odkazuje na Ciceronovi politické názory: „Eum Fabritium captum cum indicio, quamvis, alii, aliter rem narrent, ad Pyrrum, remisi...“ (Pastor, J., P., *Ciceron en el camin del humanismo*, in: www.hottopo.com/convenit7/pardo.htm, 2006), také Petrarca, F., *De viris illustribus*, kpt. *De Fabritio Lucinio*, 5, www.bibliotecaitaliana.it:6336/dynaweb/bibit/autori/p/petrarca

²⁴³ Pastor, J., P., *Ciceron en el camin del humanismo*, in: www.hottopo.com/convenit7/pardo.htm, 2006: „Con el albor del Humanismo italiano, las figura de personajes clásicos como Cicerón, adquieren un valor

Co se týče vlivu, který měl bezprostředně na Petrarkovo dílo Cicero, zmiňuje Pastor podobně jako Zielinski, působení na básníkův styl²⁴⁴, které rozšiřuje o přimknutí se k Ciceronovým, dále již nespecifikovaným, morálním hodnotám.

Jak Pastor, tak Zielinski se shodují na silném vlivu Ciceronovy filosofie na humanistické myšlení a také na tom, že hlavním zprostředkovatelem Římanova literárního a tedy i ideologického odkazu byl Francesco Petrarca. S těmito tezemi nelze než souhlasit, důkazů k tomu bylo podáno dostatečné množství nejen autory těchto studií samotnými, ale například i Billanovichem²⁴⁵. K čemu však chci směřovat své námitky jsou principy Ciceronovy filosofie, které autoři vybraly za fundamentální z hlediska vlivu na středověkou společnost, ale především které prezentovali ve vztahu k Petrarkovu dílu. Manifestování daného problému na Petrarkově díle bylo dle mého názoru málo objektivní a to zejména v případě Zielinského individualismu. Přestože Zielinský skutečně správně našel u Petrarky různé projevy individualismu jak z hlediska stylistického, tak z hlediska osobního přístupu básníka k starověkým literátům a životu na venkově věnovanému studiu²⁴⁶, nemyslím si, že onen individualismus v Petrarkově díle musel mít kořeny pouze v četbě Ciceronových děl. V předešlé kapitole věnované vztahu básníka a Augustina jsme mohli vidět, že obrat k sobě samému byl také charakteristickým znakem filosofie svatého

doctrinal, questo que sirven como modelo ideológico para las clases dirigentes“, dále také „...Ciceron, que será valorado tanto por sua oratoria como por su trasfondo ideológico. Da esta suerte, humanista de la talla de Petrarca o Leonardo Bruni, entré muchos, adquirían los valores ciceronios e imitarán el latin de este gran *homo universalis*.“

²⁴⁴ Pastor mimo jiné odkazuje na stejný názor, jenž vyjádřil Billanovich ve své již zmiňované knize (Billanovich, G., *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova 1996, kapitola VI *Petrarca e Cicerone*). Srovnej s poznámkou 218.

²⁴⁵ Tamtéž

²⁴⁶ A mohlo jich být, dle mého názoru, i více. Například když se zmiňoval o kosmopolitismu humanistů, neuvedl Petrarkovo jméno, přestože apolitičnost a světoběžství bylo pro něj charakteristické. Srovnej Špička, J., *Francesco Petrarca a jeho latinské dílo*, in: Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenth 2004, str. 10

Augustina²⁴⁷, k němuž byl Petrarca poután stejným ba možná ještě těsnějším vztahem než k Ciceronovi. Nezanedbatelný je navíc v tomto případě také vliv Senekův²⁴⁸. Požadavky po důstojnosti, slávě a právu rozhodnout se svobodně o lidském pozemském životě tolik vlastní právě Ciceronově myšlení²⁴⁹ jsou sice v Petrarkově díle časté, ale prozkoumáme-li tyto pasáže vyskytující se například v *Mém tajemství* blíže, zjistíme, že jsou literárním Augustinem vyvráceny a popřeny ve prospěch křesťanské dogmatiky²⁵⁰, v níž na rozdíl od antiky do lidského rozhodování vstupuje Bůh. Nepopíratelný význam však tyto požadavky skutečně mají v tom, že vůbec byly v takové formě vyjádřeny! Je nutné si ale uvědomit, že Petrarca byl zcela jistě zasažen a ovlivněn Ciceronovým důrazem na lidskou důstojnost, ctnost doprovázenou slávou, ale zároveň to byl klerik a tudíž musel zachovávat soudobý pohled na člověka, jehož důstojnost byla poměřována s nesouměřitelně dokonalým Bohem a byla proto ve své pomíjivé přirozenosti potlačována²⁵¹. Tenenti specifikuje tento jev velmi přesně, když říká, že díla klasiků, jež vešla do kulturního povědomí, vyvolala skutečný vnitřní konflikt, neboť generace mezi dvanáctým a čtrnáctým stoletím doufaly v možnost syntézy antického odkazu pod záštitou křesťanství.

²⁴⁷ Blíže v kapitole 3.5.1

²⁴⁸ Srovnej Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 28

²⁴⁹ Srovnej Studii Ludvíka Svobody *Myslitel Cicero* (Svoboda, L., *Myslitel Cicero*, In: Cicero, M., T., Tuskulské hovory, Svoboda, Praha 1976, str. 20nn.)

²⁵⁰ Například Franceskova obhajoba literární práce a touhy po slávě ve třetí knize *Mého tajemství*, je napadena Augustinovým výkladem o nadřazenosti života nebeského a marnosti onoho pozemského: „Docházím totiž k přesvědčení, že o slávu, v níž smíme doufat jen zde, je třeba usilovat, dokud zde ještě přebýváme, zatímco z té větší se budeme těšit až v nebi. [...] první starosti smrtelníků necht' jsou statky smrtelné a věci věčné necht' následují za těmi pomíjivými“ na což odpovídá Augustin: „Hloupý člověče! Tak ty si myslíš, že všechny rozkoše, co jich na zemi i na nebi je, se k tobě na tvůj pokyn pohnou a že se ti bude ve všem dařit. Tato naděje však oklamala tisíce a tisíce lidí a bezpočet duší uvrhla do podsvětí! Domnívali se totiž, že jednou nohou stojí na zemi a druhou na nebesích, a zatím si nebyli s to ani setrvat na zemi, ani vystoupit na nebe.“ (*Tajemství*, III, 84, str. 277-279)

²⁵¹ Gorfunkel v tomto ohledu připomíná podtitul Petrarkova *Mého tajemství*, *O pohrdání světem*, jenž má právě své kořeny ve středověké asketické tradici (Gorfunkel, A., Ch., *Renesanční filozofie*, Svoboda, Praha 1987, str. 33), celkově obrat ve vnímání lidské osobnosti popisuje takto: „Avšak zatímco ve středověkém křesťanství je člověk subjektem kosmického dramatu prvotního hříchu a vykoupení, humanismus razí cestu k nové, zesvětštěné antropologii, přičemž obrací pozornost na vnitřní svět lidské osobnosti a tím i na nové chápání lidské důstojnosti, místa člověka ve vesmíru.“ (Tamtéž, str. 32)

Konkrétně Petrarkův duševní stav a jeho neutuchající neklid měli být již znaky zcela nové atmosféry²⁵². Dle mého názoru není pochyb o vlivu Ciceronova myšlení na Petrarkův etický systém. Nelze však podceňovat roli humanismu patrného u Augustina, neboť právě tento Petrarkův *milovaný učitel* představoval cestu, jakým způsobem skloubit antický odkaz s křesťanským a tedy byl dle mého názoru určitým sítem pro přijetí konkrétních názorů antických myslitelů²⁵³. Za příznačnější považuji Pastorův výběr charakteristického ciceroniánského prvku objevujícího se v rodící se humanistické společnosti, tedy důrazu na *virtus*. I v tomto případě je však na místě poukázat na ne zcela výhradní působení Cicerona. Je sice pravda, že se například v *Mém tajemství* skutečně objevuje pojem ctnosti velmi často ve spojení s odkazy na Ciceronovy spisy a to zejména pokud jde o vztah ctnosti a slávy. Nezanedbatelné jsou ovšem také vlivy Seneky, jehož působením dostávají některé relace ctnosti jasně stoické rysy²⁵⁴. Zcela nepopiratelný je vliv Cicerona na Petrarkův styl i výběr literárních forem, zejména dialogu a dopisů²⁵⁵.

Je tedy zjevné, že vliv Cicerona na Petrarku a potažmo na celý humanismus existoval. Vezmeme-li ale v potaz přímé působení na našeho básníka, není tento vliv tak výrazně solitérní.

²⁵² Teneti, A., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi, 1957, str. 25. Podobnou formulaci, jež charakterizovala humanistické hnutí čtrnáctého až šestnáctého století nalezneme také ve Filosofickém slovníku: „Naopak humanistickým ideálem člověka je pieta et eloquentia, humanistická vzdělanost a křesťanská zbožnost.“ Nepochází k sekularizaci, ani „rozumově založené autonomii člověka.“ (Kolektiv autorů, *Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc, 1998)

²⁵³ Toto bude patrné v páté kapitole této práce pojednávající o konkrétních tématech Petrarkova *Mého tajemství*. Dokážeme, že podstatné myšlenky Petrarkovy etiky se budou nacházet ne u jednoho, ale u více filosofů a velmi často také v nějaké formě právě u svatého Augustina.

²⁵⁴ Srovnej například Kristeller, podle něhož se Senekův vliv na stoické pojetí ctnosti projevuje zejména ve spojení ctnosti a blaženosti. (Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 21)

²⁵⁵ Viz Kristeller (Tamtéž), Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912, Pastor, J., P., *Cicero en el camin del humanismo*, in: www.hottopo.com/convenit7/pardo.htm, 2006, též Rico, F.: Rico, F., *Secretum II. „La maturita“* in: www.italica.rai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm a o inspiraci Ciceronovým dialogem píše samotný Petrarca v Prologu svého dialogu (*Tajemství* P, 10, str. 67) a o obdivu k Ciceronově literárnímu umění se zmiňuje v dopisech adresovaných tomuto Římanovi (Petrarca, F., *Epistola ad Marcum Tullium Ciceronem I, II(XXIV, III aIV)*, in: www.petrarch.petersadlon.com/letters.html, 2006)

4.2 Vliv Ciceronových *Tuskulských hovorů* a ostatních děl na jednotlivá témata v Petrarkově *Mém tajemství*

Velmi zevrubně by se dala charakterizovat Ciceronova přítomnost v Petrarkově dialogu příměrem „kde končí Augustinův vliv, tam zesiluje vliv antických filosofů“, zejména Cicerona a Seneky. Působení tohoto „nejmoudřejšího Římana“ je ovšem na rozdíl od Augustinovy permanentní, avšak zároveň svým způsobem neurčité přítomnosti, mnohem čitelnější. Petrarca v jeho případě totiž nešetří s přímými či nepřímými citacemi, a jakoby se vždy hrdě hlásil k jejich původu. Celkový vliv Cicerona však není natolik kompaktní, jako tomu bylo u Augustina, přesto však jeho myšlenky dominují některým tematickým oddílům v Petrarkově dialogu. Nejsilnější argumentační spojení se týká motivů lásky, slávy nebo melancholie. Kromě těchto velkých témat Petrarkovy morální filosofie si byli tito myslitelé blízcí i v mnoha jiných oblastech, opět těsně spjatých s jejich životy.

4.2.1 Umění řečnické

Tím nejzásadnějším bylo, podobně jako u Augustina²⁵⁶, umění řečnické a diplomatické. Petrarca svůj obdiv k Ciceronově rétorickému umu vyjadřuje vskutku často²⁵⁷ a to například také v *Mém tajemství*, v němž se odvolává také na tvrzení jiné autority antického světa - Seneky: „Vedle toho pak stojí výrok, který již zmíněný Seneca, ctitel řeckého jazyka, pronesl v *Deklamacích*. Říká: „Vše, čím, se římská výřečnost může domýšlivému Řecku buď vyrovnat, nebo nad ním dokonce vyniknout, se rozvinulo kolem Cicerona.““²⁵⁸

²⁵⁶ Srovnej kapitolu 3.2

²⁵⁷ Již v předešlém Úvodu byly citovány úryvky z dopisů, které Petrarca směřoval k Ciceronovi, a v nichž ho nazývá vůdcem humanistů. jejich pochodní, která svítí do tmy a ukazuje jim cestu a podobně. (*Epistola ad Marcum Tullium Ciceronem I, II(XXIV, III a IV)*, in: www.petrarch.petersadlon.com/letters.html)

²⁵⁸ *Mé tajemství* II, 8, str. 127. Smůlou ovšem bylo, že tento výrok pronesl Seneca Starší, jenž byl řečníkem, nikoliv Seneca filosof. (*Mé tajemství*, II, 8, str. 127, pozn. 25)

Společně tak ve druhé knize dialogu odsuzují řečnictví prováděné jen pro potěchu davu, jehož názory jsou nespolehlivé a mnohdy špatné a naopak zdůrazňují nutnost vlastního úsudku²⁵⁹. A doslovně také Petrarca cituje Cicerona, když se snaží slovy Augustina prokázat nedostatečnosti řeči a jazyka, odkazujíc tak ironicky na chudobu řeckého jazyka²⁶⁰. Také o vlivu tohoto Římana na Petrarkův styl a formu jsem již psala v minulé kapitole, za zmínku však stojí, že se sám básník hlásí v úvodu dialogu k použití této staronové formy právě na základě znalostí Ciceronových děl: „Tento způsob psaní jsem pochytil od svého Cicerona, on sám se mu předtím naučil od Platóna.“²⁶¹

4.2.2 Studium a četba

Dalším společným rysem hodným filosofů je problematika studia a četby²⁶². V Petrarkově dialogu se odkazuje na tuto tematiku pasáž, jejíž podobnost s částí rozhovoru z *Tuskulských hovorů* nemůže být náhodná. Navíc v ní Petrarca vtipně vyjádřil svou úctu k Ciceronovi. Jedná se o úryvek, v němž Petrarkův Augustin doporučuje jako léky na trudnomyslnost četbu třetí knihy Ciceronových *Tuskulských hovorů*. Francesco však namítá, že tak učinil, ale jak dále tvrdí: „během četby samé mi velmi pomáhaly. Jakmile jsem knihu odložil, bylo najednou pryč i veškeré porozumění.“²⁶³ Výňatkem rozhovoru v Tuskulské vile je značně podobný. Rozdíl je v tom, že se zde řeší nikoliv trudnomyslnost, ale strach ze smrti a jako pomoc zde Cicero doporučuje Platónovu knihu *O duši* s poznámkou, že on sám

²⁵⁹ Srovnej *Tajemství* II, 6, str. 123 a *TH* II, 26, 63. Za srovnání stojí stejná kapitola u Augustina.

²⁶⁰ Srovnej *Tajemství* II, 8, str. 125 a *TH* II, 15, 35

²⁶¹ *Tajemství*, str. 67. Cicero se o své inspiraci zmiňuje ve *Tuskulských hovorech* (Cicero, M., T., *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976, 1, 4, 8 (dále jen *TH* číslo knihy, číslo kapitoly, číslo oddílu). Kromě *Tuskulských hovorů* je evidentní i vazba na Augustinovy *Soliloquia*, viz kapitola 3.7

²⁶² Srovnej se stejnou kapitolou 3.2

²⁶³ *Tajemství* II, 66, str. 183

ho nemůže svou výmluvností překonat. I v tomto případě posluchač potvrdí, že zmíněnou knihu již nejdnou četl, ale pokračuje: „Nevím však, jak je to možné, že dokud čtu, souhlasím, jakmile knihu odložím a začnu sám přemýšlet o nesmrtelnosti duše, všechn souhlas je pryč.“²⁶⁴ Vzpomeneme-li na toto téma v kapitole o podobnostech argumentů *Mého tajemství* s argumenty svatého Augustina, najdeme i v tomto případě shodné názory. Podobně tomu bude i u požadavku na život v ústraní věnovaný studiu. Petrarca se v dialogu vyjadřuje velmi negativně s ohledem na Avignon a protiklad vidí právě v klidu venkova.²⁶⁵ Podobně se Cicero ohání proti špatnému vlivu, jakým působí na člověka dav, svým zvoláním „Co je sladšího než život v ústraní věnovaný studiu!“²⁶⁶

²⁶⁴ *TH I*, 11, 24

²⁶⁵ *Tajemství II*, 65-66, str. 179-181. Více o Petrarkově zálibě v samotě v kapitole 4.1

²⁶⁶ *TH V*, 36, 105

4.2.3 Individualismus

Další společný prvek objevující se jak v *Tuskulských hovorech*, tak v *Mém tajemství* navazuje na předchozí téma. Je jím důraz, jež kladou oba myslitelé na odtržení jednotlivce od davu. Tento charakteristický ciceroniánský rys zdůrazňoval v souvislosti s Petrarkou již Zielinski²⁶⁷. V každém případě však nejde v tomto případě podceňovat ani vliv Augustinův, jehož odkazy na zhoubné působení davu na jedince byly v literatuře známé a čtené bezpochyby i Petrarkou. Příklady, které odkazují na inspiraci právě Ciceronovými *Tuskulskými hovory*, nacházíme třeba v první knize Petrarkova dialogu a podobně jako u hledání léků na trudnomyslnost, i zde dochází k hrátkám se slovy, když Petrarca jen zaměňuje sloveso mluvit za studovat a květnatěji rozvádí zvolání *nejmoudřejšího Římana*. Zatímco Augustin kárá Francesca, že pracoval a studoval spíše pro ostatní, pro jejich chválu a uznání a nikoliv pro sebe²⁶⁸, kritizuje Učitel v *Tuskulských hovorech* Démosthena, jenž se „zřejmě naučil mluvit k jiným, ale mluvit sám se sebou se moc nenaučil“²⁶⁹.

Zielinkého důraz na individualismus ovšem nejlépe vystihuje Petrarkův humanismus, ono sokratovské poznej sám sebe. Přestože je Ciceronova filosofie vskutku individualistická a zabývá se lidskými věcmi, má také určitý přesah, jenž se liší od přesahu jakým chápe individualismus Petrarca. O tom, že se Petrarca s Ciceronem shodnou v tom, že prioritní je vycházet ze sebe sama a skrze sebe sama, není pochyb – stejně tak se shodnou i s Augustinem. Hlavní rozdíl je ale dán právě tím, že Petrarca je ve svém humanismu spíše Augustinovský, což se projevuje v razantním odmítnutí nauk

²⁶⁷ Blíže viz kapitolu 4.1

²⁶⁸ *Tajemství* I, 4, str. 73

²⁶⁹ *TH V*, 36, 103

zabývající se vnějším světem²⁷⁰. Zatímco totiž Cicero považuje při cestě za ctnostným život důležité poznání vesmíru a vysvětlení přírodních jevů²⁷¹, neboť při tomto procesu „duše poznává samu sebe a cítí své spojení s duší božskou“²⁷², Petrarca se po vzoru Augustina ohrazuje proti bezvýznamnosti znalostí rozměrů nebe, země a moří či vlastností kamenů a rostlin, pokud sami sebe neznáme²⁷³. Ciceronův, také eklektik, srovnáme-li ho s Petrarkovými etickými počiny, se snažil spojit řecké paideiá s římskou virtus, čímž se postupně začal vydělovat pojem humanitas jako protiklad k pojmu barbarství²⁷⁴. Ono lidství ale pro něj znamenalo „snahu o dobré utváření člověka“²⁷⁵, jež se projevovalo právě vzděláním a vedením k občanské zdatnosti a mravní dokonalosti²⁷⁶, tedy motivy, o nichž se v obecnější formě zmiňuje Pastor, když charakterizuje vliv Cicerona na rodící se humanistickou společnost čtrnáctého století²⁷⁷. Právě tento prvek v etice *nejmoudřejšího Římana*, významně ovlivnilo vyrovnávání se křesťanství s antikou v prvních století po Kristu a v humanistické společnosti byl považován za nejoblíbenějšího autora²⁷⁸ nejen pro svou dokonalost formy, ale právě také pro onen důraz na humanitas.²⁷⁹ Petrarca nepochybně sleduje stejnou cestu jako Cicero, tedy cestu za vlastní dokonalostí, řečeno pojmy antiky, za vlastní blažeností. Spojení tedy nalezneme minimálně v onom důrazu na *dobré utváření člověka*. Do tohoto procesu avšak ze strany Petrarky vstupuje Bůh, jehož význam chápe Cicero ne tak

²⁷⁰ Srovnej například Kristeller: „Petrarca napadá astrologii i logiku a právní vědu a celé spisy věnuje kritice lékařů a aristotelských filosofů.“ (Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 20). Kromě toho tento postoj také odpovídá humanistickému rozvrhu učení. Tzv. studia humanitatis zahrnovala totiž gramatiku, rétoriku, poetiku, historii a morální filosofii. (Tamtéž, str. 17)

²⁷¹ TH V, 24, 68

²⁷² TH V, 25, 70

²⁷³ *Tajemství* II, 5, str. 123. Historie Petrarkova citátu a podobnosti s myšlenkami svatého Augustina ve *Vyznáních* viz kapitola 3.5.1

²⁷⁴ Svoboda, L., *Myslitel Cicero*, in: Cicero, M., T., *Tuskulské hovory*, Svoboda 1976, str. 20

²⁷⁵ Tamtéž

²⁷⁶ Tamtéž

²⁷⁷ Pastor, J., P., *Ciceron en el camin del humanismo*, in: www.hottopo.com/convenit7/pardo.htm, 2006

²⁷⁸ Srovnej Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Teubner, Leipzig 1912

konkrétním způsobem²⁸⁰ a v tomto bodě se, podle mého mínění, pojetí individualismu těchto dvou myslitelů nutně rozchází. Petrarkovy modlitby a prosby prostupující dialog jsou stejně jako víra v Boží milost evidentní.

4.2.4 Vůle

V čem se naopak Petrarca spíše shoduje s Ciceronem než s historickým svatým Augustinem²⁸¹ je pojetí vůle. Cicero totiž jasně říká: „Je v tvé moci odhodit bolest.“²⁸², což koresponduje se stoickým výkladem vůle literárního Augustina v dialogu například v momentě, kdy léčí Franceskův zármutek v duši: „ti skýtá útěchu [...] i pomyšlení na to, že ses v této propasti ocitl z vlastní vůle a z vlastní vůle se z ní zase můžeš dostat, pokud budeš chtít.“²⁸³ O tom, jak důsledně ctí Cicero tuto lidskou autonomii, svědčí i další příklad Petrarkovy protiagustinovské argumentace, kterým je tvrzení, že hnutí mysli je v naší moci a je dobrovolné²⁸⁴. Srovnáme-li Ciceronovo tvrzení s Petrarkovými výroky, že hřích je dobrovolný akt, čili že bez vůle není hřích²⁸⁵ a převedeme-li středověkou terminologii hřichu na antickou neřest nalezneme zde jasnou paralelu. Obě citace z Petrarkova *Mého tajemství* mají své ekvivalenty také v Augustinových *Vyznáních*. Petrarca tudíž našel obhajobu svého volního konceptu také u svého *milovaného učitele*. Přestože se však shodně formulované výroky u Augustina vyskytovaly, musíme

²⁷⁹ Svoboda, L., *Myslitel Cicero*, in: Cicero, M., T., *Tuskulské hovory*, Svoboda 1976, str. 20

²⁸⁰ O svém názoru o bohu respektive božích píše Cicero ve spisech *De natura deorum* a *De divinitate*.

V zásadě zastává stanovisko, že jejich povaha je pro člověka nepoznatelná a nelze jednoznačně určit, zda mohou zasahovat do lidského života. (Kolektiv autorů, *Encyklopedie antiky*, Academia, Praha 1973)

²⁸¹ O rozporech mezi pojetím vůle u svatého Augustina a Petrarkova Augustina viz kapitola 3.6

²⁸² TH III, 66, str. 153

²⁸³ *Tajemství* II, 74, str. 189

²⁸⁴ TH IV, 31, 65. Pojem a rozlišení hnutí mysli Petrarca znal také od svatého Augustina, jenž ho uvádí ve svých *Vyznáních* (*Confess* X, 14, str. 322). Podrobný popis však našel v *Tuskulských hovorech*, zejména ve čtvrté knize. U Petrarky samotného najdeme odkaz na znalost této problematiky v první knize *Mého tajemství* (*Tajemství* I, 34, str. 113)

²⁸⁵ *Tajemství* I, 10, 81

si uvědomit, že byly vytrženy z širšího kontextu, který zahrnoval Augustinovu teorii prvotního hříchu a zároveň teorii Boží milosti neoddělitelně spjatou s učením tohoto církevního otce,²⁸⁶ které však Petrarca ve svém dialogu ignoroval a jak tvrdí Heitmann, právě posun od teorie hříchu pozdního středověku k důstojnosti člověka chtěné Bohem a uvědomění si vlastní lidské hodnoty jsou charakteristiky antického dědictví, jehož přijetí činí Petrarku dokonce Augustinovým heretikem.²⁸⁷

4.2.5 Štěstěna

Na pojem volního aktu, v jehož moci je řízení lidského štěstí a neštěstí neboli blaženosti a zármutku, navazuje problematika Osudu, Štěstěny. V tomto bodě se Petrarca do jisté míry rozchází s Ciceronovým pojetím a opět má tento rozkol kořeny v rozdílném chápání autonomie člověka. Podle Cicerona se má totiž Štěstěna přemoci. Může sice s někým zacloumat²⁸⁸, ale nemůže člověku zlomit síly, neboť proti ní stojí ctnosti a v nich je velká síla.²⁸⁹ Štěstěna je tedy dle Cicerona porazitelná ctností²⁹⁰. Petrarca se kupodivu ve svém dialogu příklání po vzoru antické tradice také k existenci Štěstěny²⁹¹, přestože by se dalo čekat, že zvolí raději Boží prozřetelnost. Na konci druhé knihy *Mého tajemství* je jeho pojetí Osudu ještě v souladu s tím ciceroniánským. Pouze místo atributů ctnosti, v tomto případě zejména uměřenosti, bojuje se Štěstěnou tím, že uklidní svou

²⁸⁶ Srovnej s kapitolou 3.6

²⁸⁷ Srovnej Heitmann, K., *Insegnamento agostiniano nel „Secreto“ del Petrarca*, in. *Studi petrarcheschi*, VII, 1961, str. 193

²⁸⁸ Sám Cicero přiznává, že když uvažuje o ranách, které mu Štěstěna uštědřila, začíná pochybovat o tom, zde ji lze přemoci ctností a boji se slabostí a křehkostí lidstva. (*TH V*, 1, 3). Stejně pocity popisuje i Petrarca, který však přiznává, že při opakovaných útocích Štěstěny ztrácí veškerou naději, že se z jejího obklíčení vysvobodí. (*Tajemství II*, 50-51, str. 165-167)

²⁸⁹ *TH III*, 17, 36

²⁹⁰ Toto tvrzení se vyskytuje v *Tuskulských hovorech* opakovaně, ponejvíce pak v páté knize, která je věnována vztahu ctnosti a blaženosti. Například také *TH V*, 25, 72

²⁹¹ V *Mém tajemství* předkládá tvrzení různých autorit o její existenci (*Tajemství II*, 76-77, str. 189-191)

vzrušenou mysl a inspirován Boethiem²⁹² tento stav duše charakterizuje slovy „cizí mračna se totiž marně snaží obestřít klidné a vyrovnané srdce a hluk zvenčí marně okolo něj duní“²⁹³. V samém závěru *Mého tajemství* však můžeme zaznamenat obrat v osobním přístupu k Fortuně, když Francesco promlouvá svou prosbu, aby ho Bůh vyvedl ze všech zákrutů bez úhony, jeho duše aby se zklidnila a Štěstěna už mu přestala bránit.²⁹⁴ V tomto momentě je opět znatelný posun v celkovém chápání Osudu ze strany Petrarky způsobený jiným chápáním individuality respektive rozdílem mezi humanistickým chápáním individuality a jejím antickým pojetím. Petrarca totiž prosí, aby mu Štěstěna nebránila, nikoliv aby se on byl schopen sám Štěstěně postavit. Právě v této záměně konatelů děje vidím zásadní rozdíl mezi individualismem, který přináší Cicero a individualismem Petrarkovým, pro jehož eklektismus, který nikdy nepřekročí hranice dané křesťanstvím²⁹⁵, se spíše hodí sledovat cestu Augustinovu vyznačující se neutuchající nadějí v Boží milost.

4.2.6 Blaženost

Mé tajemství by se dalo charakterizovat jako cesta za štěstím, za blažeností. Stejný cíl sleduje jak Augustin ve svých *Vyznáních*, tak Cicero v *Tuskulských hovorech*. Podobně a dokonce shodným způsobem²⁹⁶ jako jsou vedeny

²⁹² Boethius, *Filosofie utěšitelka*, Votobia, Olomouc 1995, str. 24

²⁹³ *Tajemství* II, 74, str. 189. O převaze ctnosti nad lidskými vášněmi vykládá také literární Augustin Franceskovi v předešlé části druhé knihy *Mého tajemství*. (*Tajemství* II, 33, str. 149)

²⁹⁴ *Tajemství* III, 105, str. 297

²⁹⁵ Srovnej Heitmann, K., *Insegnamento agostiniano nel „Secreto“ del Petrarca*, in. *Studi petrarcheschi*, VII, 1961, str. 192: „il cristianesimo dell'umanista (Petrarca, pozn. aut.) nel suo più intimo è rimasto intatto.“

²⁹⁶ Petrarkův Augustin sleduje při léčení Franceskových nemocí duše cestu stanovenou Ciceronem ve třetí knize *Tuskulských hovorů*: „Při utěšování bude tedy prvním lékem poučení, že to, co vyvolává potřebu útěchy, buď není žádné zlo, nebo že je zlem nepatrným, druhým bude rozhovor o obecných podmínkách života a zejména o zvláštních podmínkách osoby, která je zarmoucená, hodí-li se něco, třetím důkaz, že je nanejvýš hloupé trápit se marně žalem, ačkoliv chápeš, že ti to nijak nemůže pomoci.“ (*TH* III, 32, 77) V *Mém tajemství* jde například o postup při léčbě sklíčenosti, kterou Petrarca nazývá po vzoru Ciceronově aeiritudo. Dalšími příklady z postupů léčby, kterou předkládá jak Cicero, tak Petrarca je například důraz na uvědomění si toho, že nejsme jediní, komu se určitá příkoří dějí (*TH* III, 33, 79 a *Mé*

disputace v Tuskulské vile, se Francesco za pomoci svého Augustina snaží zdolávat neřesti tvořící v Petrarkově dialogu ekvivalent ke křesťanskému hříchu a dospět k vyváženému duševnímu stavu. Petrarca se jednou svou citací velmi přibližuje k Ciceronově vymezení toho, co může či nemůže způsobit blaženost. Cicero ve svých hovorech po vzoru stoiků²⁹⁷ vznáší otázku: „Je snad možné pochybovat o tom, že mezi věci, které činí život dokonale blaženým, nelze řadit nic, co je možné ztratit?“²⁹⁸ Petrarkův Augustin obdobným způsobem napomíná Francesca, jenž se trápil kvůli ranám osudu a věcem, jež se dají ztratit, aby si uvědomil, v čem spočívá blaženost: „Jak je možné, že ti unikly posvátné výroky filosofů o tom, že se nikdo nemůže stát nešťastným z těchto důvodů (bída, bolesti, ponížení, nemoci, smrt), které jsi před chvílí jmenoval? Jestliže totiž jedině ctnost činí ducha blaženým, což prokázal Marcus Tullius a mnozí další [...] pak z toho jasně vyplývá, že také nic než pravý opak ctnosti ho nemůže stavu blaženosti zbavit.“²⁹⁹ Petrarca se tímto směrem ve výkladu skutečně více méně bude řídit a nejvíce se Ciceronových názorů dotkne v léčení takových neduhů duše, jakými jsou *accidia*, láska a sláva. O vlivu posledních dvou pojednávám ve čtvrté kapitole věnované filosofickým zdrojům vybraných témat *Mého tajemství*.

tajemství II, 55-56, str. 171) nebo, že je třeba odvést postiženého k jiným zájmům, do jiného prostředí nebo záměnou objektu (*TH* IV, 35, 74-75 a *Mé tajemství* III, 37-40, str. 233-235).

²⁹⁷ Tento úsudek zastával například stoik Epiktétos, řečeno slovy Ludvíka Svobody „jednou z hlavních myšlenek Epiktétovy etiky je přesvědčení, že jedny věci jsou v naší moci (naše představy a vůle), zatímco jiné nikoliv (zdraví, bohatství atd.). Dbát máme jen o ty první, jen ony nám náleží.“ (Svoboda, L., *Stoik Epiktétos*, in: Epiktétos, *Rukojet' rozpravy*, Svoboda, Praha 1972, str. 15)

²⁹⁸ *TH* 14, 40

²⁹⁹ *Tajemství* I, 6, str. 75, O ctnosti a blaženosti Cicero pojednává v páté knize *Tuskulských hovorů*, srovnej též kapitola 6.1

4.2.7 Accidia

O tom, že je nejen postup léčení, ale také accidia³⁰⁰ samotná shodná s Ciceronovým *aegritudo*³⁰¹, se zmiňuje sám Petrarca v úvodu pasáže věnované této chorobě duše, v němž definuje literární Augustin Franceskovu diagnózu: „Jsi zachvácen zhoubnou chorobou duše, které se dnes říká *accidia* a kterou kdysi nazývali *aegritudo*.“³⁰² Tvrzení, že *accidia* je ciceroniánská, zastává i Zielinski ve své knize *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*³⁰³ s odkazem na Geigerův článek³⁰⁴. Gerosa se spíše kloní k vlivu Seneky a to zejména kvůli shodné diagnóze této nemoci jakožto neduhu, jenž zabraňuje dosažení duševního klidu.³⁰⁵ Přesto poukazuje také na vliv Ciceronových *Tuskulských hovorů* a *Dopisů Luciliovi*,³⁰⁶ ale zdůrazňuje navíc morální a náboženský aspekt Petrarkovy *accidie*.³⁰⁷ Trudnomyslnost byla tedy opět jedním z témat, které byly předmětem tázání všech autorit působících na Petrarku a jeho dialog: Augustina, jenž podpořil Petrarku

³⁰⁰ Samotný termín *accidia* v Petrarkově díle je předmětem spekulací. Kristeller se například staví proti chápání pojmu *accidia* jako lenosti a odvolává se na jednu vlastnost, kterou ji Petrarca přidělil. Srovnej *Tajemství II*, 49, str. 165: „A co lze nazvat naprostým vrcholem všeho utrpení je skutečnost, že se ve svých slzách a bolestech vyžívám s jakousi neblahou rozkoší“ totiž že se v ní mísí trápení s radostí. Přiklání se tak k názoru, že se jedná o melancholii. (Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 27). Náboženský aspekt Petrarkovy *trudnomyslnosti* zdůrazňuje například Gerosa (Gerosa, P., P., *L'umanesimo agostiniano del Petrarca; Parte prima L'Influenza psicologica*, SEI, Torino 1922, SEI, str. 95), naproti tomu za ryze laický ho považuje Siegfried Wenzel, který rozlišuje tři fáze různého chápání pojmu *accidia* od označení „mnišské nemoci“, přes Dantovo určení *trudnomyslnosti* jako „nemoci laické“, po Geigerem (Geiger, L., *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland*, Berlin 1882, str. 26, in: Wenzel, S., *Studies in the Renaissance*, 8, 1960, str. 36) definovaný Petrarkův stav jako „boj mezi zdáním a realitou“, jež vrcholí úsilím naplnit pustinu každodennosti filosofickým myšlením. (Wenzel, S., *Studies in the Renaissance*, 8, 1960, str. 36)

³⁰¹ Cicero ji popisuje jako „nemoc, sklíčenost, zármutek“. (*TH III*, 10, 22). V *Mém tajemství* Petrarca přímo odkazuje na znalost této problematiky u Cicerona a předkládá i přímé citace z pasáží, jež se v *Tuskulských hovorech* zabývají tématem zármutku duše: „S jejich pomocí (poznámkami z moudrých knih, pozn. aut.) se zajisté neochvějně postavíš jak jiným mukám, tak i zármutku duše, který jako smrtonosný stín hubí zárodky ctností a veškeré plody ducha. A koneckonců, právě on je, jak s elegancí praví Tullius, zdrojem a počátkem všech béd.“ (*Tajemství II*, 72, str. 187 a *TH IV*, 38, 83)

³⁰² *Tajemství II*, 49, str. 163

³⁰³ „Seine berühmte *acedia* ist ciceronianisch“ (Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912, str. 322, pzn. 135)

³⁰⁴ Tamtéž

³⁰⁵ Gerosa, P., P., *L'umanesimo agostiniano del Petrarca; Parte prima L'Influenza psicologica*, SEI, Torino 1966, str. 95

³⁰⁶ Tamtéž

³⁰⁷ Tamtéž

v onom náboženském rozměru tohoto pojmu a Cicerona a Seneky, kteří tento pojem popsali a zejména v Ciceronově případě metodologicky³⁰⁸ ovlivnili způsob jeho léčby v *Mém tajemství*.

4.2.8 **Meditatio mortis**

Posledním tématem Ciceronových *Tuskulských hovorů*, které si Petrarca svým způsobem podmaňuje, je *meditatio mortis*. Cicero tomuto věčnému atributu lidství věnoval značnou část první knihu dialogů z Tuskulské vily a vzhledem k tomu, že smrt byla pro Petrarku stěžejním motivem celého dialogu, dá se určité prolínání myšlenek očekávat i tomto případě. Opět však přijímá Petrarca jen některé prvky Ciceronova *meditatio mortis* a jiné interpretuje vlastním způsobem. Motiv, jenž se souhlasným způsobem objevuje v obou porovnávaných dílech, je nejistá hodina smrti³⁰⁹ a konsekvence z toho plynoucí. Stejně jako svatý Augustin v tomto směru Petrarku ovlivnil tak, že fragmenty jeho pasáží o časově nepředvídatelném skonu nalézáme často v Petrarkově dialogu, také Cicero zapůsobil na našeho básníka a citace jeho myšlenek doplňují ty Augustinovy. Petrarca se nechal inspirovat hned několika Ciceronovými výroky a to nejen z *Tuskulských hovorů*. Za nejpodstatnější považují pasáže ze spisu, které nejmoudřejší Říman věnoval svému příteli Attikovi, *Cato Starší o stáří*. Petrarca cituje úryvky z této knihy ve třetí knize *Mého tajemství* a začleňuje je do diskuze o smrti. Výroky, jež vyňal, jsou tyto:

1) „Je jisté, že musíme umřít, a nejisté je jen to, zda to musí být už dnes.“³¹⁰

³⁰⁸ Petrarkův Augustin postupoval při léčbě trudnomyslnosti podle postupů, které Cicero popsal v *Tuskulských hovorech*.

³⁰⁹ Srovnej též s kapitolou 3.5.4

³¹⁰ *Tajemství* III, 82, str. 277. Jedná se o doslovnou citaci z Ciceronova spisu *Cato Starší o stáří*: „Je jisté, že se musí umřít, není však jisté, zda to musí být už dnes.“ (Cicero, M., T., *Cato Starší o stáří*, in: *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976, str. 293)

2) „nikdo není tak mladý, „aby mohl považovat za jisté, že se dožije večera.““³¹¹

3) „doufáme však alespoň v jediný rok, neboť, jak míní Cicero, „nikdo není tak starý“, aby nežil v naději, že mu ještě jeden rok zbývá.“³¹²

4) „nejen starci, nýbrž i mladí lidé si dělají pošetilé naděje, když si slibují nejisté, jako by to bylo jisté.“³¹³

Tyto čtyři citace, jež se objevují v *Mém tajemství* pospolu, nejlépe charakterizují hlavní body vlivu Cicerona na Petrarkovo *meditatio mortis*. První výrok se objevuje v různých parafrázích jak v Petrarkově dialogu, tak *Tuskulských hovorech* a jejich podobnost je více než náhodná. Další srovnání je namístě také v jednom z Augustinových monologů ve třetí knize *Mého tajemství*, v němž nabádá Francesca: „Přemýšlej nad krátkostí života, o níž existují knihy významných autorů. Přemýšlej nad plynutím času, které nikdo není s to přiměřeně vyjádřit slovy. Přemýšlej nad smrtí, jež je zcela jistá, i o hodině smrti, která je skrytá a hrozí nám každé době a na jakémkoliv místě.“³¹⁴ Této Petrarkově charakteristice odpovídá Ciceronův popis smrti z první knihy *Tuskulských hovorů*, podle něhož smrt „pro nejistotu života hrozí každý den a pro jeho krátkost nikdy nemůže být daleko.“³¹⁵ Charakteristický pro tento typ tvrzení je také spojení temporální otázky smrti s rolí Osudu, Štěstěny či přírody. Petrarca v první knize dialogu prostřednictvím Augustina zdůrazňuje krátkost života

³¹¹ *Tajemství* III, 82, str. 277. Jedná se o částečnou citaci Ciceronova spisu *Cato Starší o stáří*: „Ovšem kdo je tak hloupý, třeba mezi mladými lidmi, aby považoval za jisté, že bude žít do večera?“ (Cicero, M., T., *Cato Starší o stáří*, in: *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976, str. 289)

³¹² *Tajemství* III, 82, str. 277. Jedná se o částečnou citaci Ciceronova spisu *Cato Starší o stáří*: „vždyť nikdo není tak starý, aby nevěřil, že může žít ještě rok“ (Cicero, M., T., *Cato Starší o stáří*, in: *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976, str. 269)

³¹³ *Tajemství* III, 82, str. 277. Jedná se o parafrázi z Ciceronova spisu *Cato Starší o stáří*: „Avšak mladý člověk doufá, že bude žít dlouho, v což stařec doufat nemůže. Doufá nemoudře. Vždyť co je pošetilejší než věc nejistou považovat za jistou.“ (Cicero, M., T., *Cato Starší o stáří*, in: *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976, str. 291)

³¹⁴ *Tajemství* III, 68, str. 261

³¹⁵ *THI*, 38, 91

v souvislosti s nevyzpytatelností a nejistotou osudu.³¹⁶ Cicero zase interpretuje vliv přírody na čas daný člověku v momentě, kdy se táže, proč by mělo být neštěstím zemřít před časem, který nám byl určen přírodou, neboť „ta nám přece život jen půjčila jako peníze, aniž určila den splatnosti.“³¹⁷

Druhý výrok smyslově souvisí se čtvrtým a v *Mém tajemství* se právě motiv určení pořadí smrti v závislosti na věku několikrát objevuje. Tento prvek graduje v pasáži připouštějící smrt Laury a slovy Francesca: „nebesa nejsou ke mně tak nepřátelská, aby její smrti narušily přirozený řád. Dříve jsem do života vstoupil, dříve z něho odejdu.“³¹⁸, na což posléze navazuje Augustinovo zvolání: „Jaké to šílenství, vyvozovat pořadí, v jakém zemřeme, z toho, v jakém sledu jsme se narodili!“³¹⁹ Cicero nenechal ani tuto otázku neprobranou a vysvětluje ji již zmíněným příměrem o přírodě, která nám život půjčila na dobu neurčitou.³²⁰

Třetí výrok svým důrazem na jeden rok lidského života mohl být inspirací pro pasáž *Mého tajemství*, v níž se Petrarca zamýšlí nad tím, co by vykonal, kdyby měl jistý jeden rok života³²¹. Tento úryvek dialogu předjímá dle mého názoru v jistém směru existencialistický proud filosofie ve dvacátém století a evokuje srovnání s Camusem. Kromě těchto konotací odkazuje zmíněný Ciceronův výrok ještě na jednu problematiku spojenou s délkou lidského života, konkrétně na otázku po smysluplné lidské činnosti. Pro Petrarku je totiž *meditatio mortis* také otázka po tom, čemu ve svém životě by měl dát přednost, jestli duchovním vědám,

³¹⁶ *Tajemství* I, 30, str. 107: „neboť život má příliš krátké trvání a osud je nejistý a nevyzpytatelný.“

³¹⁷ *TH I*, 39, 93

³¹⁸ *Tajemství* III, 11, str. 203

³¹⁹ *Tajemství* III, 12, str. 205

³²⁰ *TH I*, 39, 93. Cicero poukazuje v tomto případě na smrt nemluvnat.

³²¹ *Tajemství* III, 81, str. 275

nebo literární činnosti³²². A právě zmíněný Ciceronův výrok ve spisu *O stáří* pokračuje zamyšlením nad činností starců a jejich odkazu potomkům³²³.

V obecnějším úhlu pohledu je však Petrarkovo pojetí *meditatio mortis* zásadně odlišné od onoho Ciceronova, což plně koresponduje s Petrarkovým eklektismem. Liší se způsobem, jak se s nevyhnutelnou a nevyzpytatelnou smrtí vyrovnat. Zatímco Cicero v tomto případě sleduje cestu stoiků a požaduje přistupovat k smrti beze strachu, neboť „kdo se bojí toho, co je nevyhnutelné, nemůže nikterak žít s klidnou myslí, naproti tomu ten, kdo se smrti nebojí nejen proto, že zemřít je nutné, ale i proto, že na smrti není nic, z čeho by měl mít člověk hrůzu, zajistí si mocnou oporu pro blažený život.“³²⁴ Naopak v *Mém tajemství* tvoří vrchol *meditatio mortis* Augustinův monolog, v němž biskup z Hipponu popisuje, jakým způsobem správně přemýšlet o smrti a neradí nic jiného, než realistickou představu smrtelné agonie, která jediná Francescovi pomůže se uzdravit. Petrarca vykresluje celý proces velmi věrně: „Avšak pokud již při samotné myšlence na smrt strneš, začneš se chvět a blednout a bude se ti zdát, že se od té chvíle sám zmítáš ve smrtelných úzkostech; pokud tě při tom napadne, že duše, sotva opustí toto tělo, bude muset stanout před věčným soudem...“³²⁵ Alberto Tenenti charakterizuje tuto pasáž jako snahu zcela sami sebe odtrhnout od země, zahubit v sobě lásku k životu tím, že se duchovně vymaníme z těla.³²⁶ Poukazuje také na významný prvek Petrarkovy *meditatio mortis*³²⁷, který měl posléze vliv

³²² Například *Tajemství* III, 83, str. 277: „není podle tebe šílené vynaložit nejlepší léta a nejkrásnější období života na to, aby ses zalíbil cizím očím a zalichotil lidskému sluchu, zatímco teprve léta poslední a nejhorší, [...], vyhradit Bohu a sobě samému.“

³²³ Cicero, M., T., *Cato Starší o stáří*, in: *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976, str. 269-270

³²⁴ *TH* II, 1, 2. O tom, že je strach ze smrti nežádoucí, se Cicero zmiňuje v Tuskulských hovorech častěji, srovnej například *TH* I, 98, str. 75nn., kde cituje prohlášení Thérámena a poukazuje na nebojácnost Spartánů nebo *TH* I, 7-8, 14-16.

³²⁵ *Tajemství* I, 26, str. 103

³²⁶ Teneti, A., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi 1957, str. 49

³²⁷ Nelze tvrdit, že by Petrarca byl u zrodu tohoto způsobu popisu smrti. Podle Tenentiho se motiv rozkladu těla pomalu stával součástí náboženského smýšlení již v průběhu předcházejících dvou století. (Tamtéž,

na tematiku smrti v následujících stoletích, totiž na fyzickou zkázu těla.³²⁸ Dalším momentem přistupujícím k úvahám o smrti je fakt, že Petrarca do jisté míry spojil smrt s životem a to v tom smyslu, že právě její vědomí ho mělo vést k duchovní činnosti zaměřené na spásu a nikoliv k hledání slávy.³²⁹ Hledání spásy a blaženosti na onom světě tvoří zásadní rozpor v celkovém pohledu na smrt mezi Petrarkou a Ciceronem, který blaženost nachází na zemi.³³⁰ Přestože tedy oba pohlíželi na pozemský život skrze optiku jeho nepředvídatelného konce, v tom se křesťanství s antickým myšlením shodlo, katolické prostředí přesáhlo světský rámec tohoto hodnocení a začalo se tak rodit „l'arte di ben morire“, které bylo v podstatě uměním žít takovým způsobem, jakoby v každém momentě mohl být člověk povolán k božímu soudu³³¹.

Ciceronovy myšlenky provází Francesca celým dialogem a to místy, které nebyly tolik zásadní pro vymezení Petrarkovy úlohy v dějinách evropského myšlení, aby zde zazněly. Mnohé z Ciceronových myšlenek použil Petrarca v jejich celkovém kontextu, jiné podrobil svému kompilátorskému umu a zakomponoval je do křesťansko antické mozaiky, z níž je složeno *Mé tajemství*. Přestože je Ciceronův individualismus Augustinem *Mého tajemství* potlačen křesťanskou eschatologií, v určitých momentech v dialogu jasně zazáří v podobě přirozené lidské touhy tvořit, budovat

str. 49) Od roku 1350 se již přemýšlení o smrti, jak také dokládá Petrarkovo *Mé tajemství*, stalo jedním ze základních bodů duchovního života a dělo se tak právě skrze zesílení smyslu tělesné destrukce. (Tamtéž ,str. 58)

³²⁸ Tamtéž, str. 143

³²⁹ Srovnej *Tajemství* I, 26, str. 103

³³⁰ Srovnej též Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004, str. 43

³³¹ Teneti, A., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi 1957, str. 59. Stejnomený spis anonymního německého autora byl poté velmi rozšířen v průběhu patnáctého století. (Tamtéž , str. 80) O vlivu tohoto spisu na Petrarkovo *Mé tajemství* se zmiňuje Jiří Špička, jenž na rozdíl od Tenetiho

a radovat se ze světského života ve světské společnosti se vším, co nabízí.

posunuje dobu, kdy byl rozšířen zmíněný anonym již na čtrnácté století (Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004, str. 43).

5 Další filosofické zdroje Petrarkova *Mého tajemství*

Kromě dvou nejvlivnějších knih, kterými jsem se zabývala v předešlých kapitolách - *Vyznáních* a *Tuskulských hovorů*, se v Petrarkově dialogu více či méně promítají myšlenky i básně jiných autorit blízkých básnickově srdci. Vzhledem k tomu, že těchto osobností, které jsou v *Mém tajemství* citovány, je velké množství, ponechám stranou historiky a básníky a stručně zmíním pouze nejvýznamnější trojici filosofů, jejichž teze Petrarca zakomponoval do své eklektické mozaiky, a kteří se také všeobecně za jasné zdroje dialogu považují.

Jedná se o Seneku, Boethia a Platóna. O Senekově vlivu na *Mé tajemství* svědčí především četné citace, neboť Petrarca ve svém dialogu několikrát Seneku přímo cituje³³² a také výslovně poukazuje na znalost jeho spisů³³³. O Senekově vlivu na humanistův dialog konkrétně na problematiku vztahu ctnosti a blaženosti se zmiňuje také Kristeller³³⁴, jenž navíc poukazuje na to, že právě „Senekovi Petrarca zjevně vděčí za ty stoické myšlenky, které se objevují v jeho spisech.“³³⁵ Jisté působení tohoto stoika na dialog nalézáme také v *meditatio mortis*, velkém tématu Senekovy filosofie.³³⁶ Všeobecně je však Seneca spojován spíše s vlivem na Petrarkovu formu dopisů, předtím než náš humanista našel ve Veroně dopisy Ciceronovy. O tom, že Petrarca nejprve

³³² Například *Tajemství* III, 47, str. 241. Na tomto místě Petrarca cituje z jednoho ze Senekových dopisů, aby podpořil Ciceronovy léky na lásku dalším příkladem shodného postupu. Další citace se týká stáří a stárnutí duše. V tomto případě Petrarca přímo cituje Senekovo tvrzení, že „dítě v nás zůstane“ a opět jde o citaci ze Senekových dopisů. (viz *Tajemství* III, 64, str. 259).

³³³ „Abych tvůj sluch neobtěžoval tím, co už dávno víš, k tomuto tématu máš jeden veskrze užitečný Senekův list.“ Petrarca zde odkazuje na jeden ze Senekových dopisů. (Viz *Tajemství* II, 66, str. 183)

³³⁴ Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 21

³³⁵ Tamtéž

následoval cestu Senekovu, a teprve po nalezení Ciceronových dopisů antického eklektika, píše také Zielinski³³⁷. Rico tento postup komentuje dále a tvrdí, že ve skutečnosti docházelo ke *contaminatio* mezi Senekovy Dopisy Luciliovi a dopisy Ciceronovými³³⁸. Senekův vliv v *Mém tajemství* není zanedbatelný, přesto nezasahuje tolik oblastí v takové míře jako vliv Cicerona či Augustina. Když Rico velmi zevrubně charakterizoval nejzákladnější díla působící na Petrarkův dialog, Seneku vynechal³³⁹. Na druhou stranu pokud čtenář otevře Listy Luciliovi³⁴⁰, objeví mnoho shod jak tematických a myšlenkových, tak i v celkovém dojmu, jakým obě díla působí.

Vliv Boethia, konkrétně jeho *Filosofie utěšitelky*³⁴¹ zdůrazňuje Rico³⁴² a je také zcela evidentní již při rámcovém porovnání obou knih. Boethiova postava Filosofie³⁴³, její popis i způsob a cíl jejich vzájemného setkání, jsou prvky nacházející se s velkou podobností u Petrarkovy postavy Pravdy³⁴⁴. Boethiův dialog neovlivnil Petrarkovo dílo jen tímto metaforickým zjevením Filosofie či básnickovy Pravdy, ale v mnohém mu také přetlumočil novoplatónskou filosofii. Boethius navíc, podobně jako Augustin, byl postavou přelomovou, a přestože byl křesťanem, nezapřel v sobě nikdy antickou vzdělanost.

Co se týče Platónova působení v Petrarkově dialogu, nutno říci, že je velmi specifický. Na jednu stranu ho Petrarca

³³⁶ Často citovaným Senekovým dopisem v *Mém tajemství* je dopis adresovaný Paolinovi o *Krátkosti života*. (Seneca, L., A., *Útěchy*, Odeon, Praha 1977, str. 131) Odkazy na něj se nacházejí v *meditatio mortis* ve třetí knize *Mého tajemství*. (Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoumenh, Praha 2004)

³³⁷ Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1912, str. 198

³³⁸ Rico, F., *Le epistole di Cicerone e le origini degli epistolari petrarcheschi*, in: www.italica.raai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm

³³⁹ Rico, F., *Il Secretu II. La „maturitas“*, in: www.italica.raai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm. Petrarca se v *Mém tajemství*, dle Rica, opíral zejména o Ciceronovy *Tuskulské hovory*, Boethiovu *Filosofii utěšitelku* a Augustinovy *Soliloquia* a *Význání*.

³⁴⁰ Seneca, L., A., *Výbor z listů Luciliovi*, Svoboda, Praha 1969

³⁴¹ Boethius, *Filosofie utěšitelka*, Votobia, Olomouc 1995

³⁴² Viz poznámka 339

³⁴³ Boethius, *Filosofie utěšitelka*, Votobia, Olomouc 1995, str. 16

³⁴⁴ *Tajemství P*, 1-2, str. 61

po vzoru Cicerona považuje za neporazitelnou autoritu³⁴⁵ a samotné platónské rozdělení duše³⁴⁶ ani dualismus³⁴⁷ nemohly v *Mém tajemství* chybět, na stranu druhou Petrarca nečetl žádný Platónův dialog v originále³⁴⁸, a znal pravděpodobně jen latinské přepisy *Timaia* a *Faidóna*³⁴⁹. Znalosti o Platónově filosofii, které jsou v dialogu uváděny, pocházejí z nepřímých zdrojů, zejména z Ciceronových *Tuskulských hovorů*, Augustinova spisu *O pravém náboženství*, Apuleiova *De Platone et eius dogmate* a Macrobiova *Omniū Scipionum*.³⁵⁰ Do jaké míry se tedy v případě Platóna jednalo pouze o pojem autority, je předmětem diskuzí.³⁵¹

³⁴⁵ *Tajemství*, 41, str.157

³⁴⁶ *Tajemství* II, 68, str. 185, viz též *TH I*, 10, 20

³⁴⁷ *Tajemství* II, 40, str.155

³⁴⁸ Petrarca se totiž nikdy nebyl schopen dobře naučit řecky. O jeho vztahu k řeckým spisům srovnej Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: Petrarca, F., *Tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004, str. 47 nebo Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 23

³⁴⁹ Petrarca se v *Mé tajemství* přímo zmiňuje o *Timaiovi* (*Tajemství* III, 88, str. 283), o obou spisech se zmiňuje Kristeller (Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 22). Špička doplňuje tyto dva dialogy ještě o *Menóna* (Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: Petrarca, F., *Tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004, pozn. 59, str. 47)

³⁵⁰ Tamtéž

³⁵¹ Srovnej například Gerosa, P., P., *Umanesimo cristiano del Petrarca*, Torino 1966, str. 278

6 Filosofické zdroje vybraných témat *Mého tajemství*

6.1 Sláva

Prvním tématem, které stojí za samostatný vhléd je již zmiňovaná otázka slávy, dědictví antického individualismu. Ani tento klíčový motiv prostupující celý dialog, není nahlížen pouze samotným Petrarkou, ba naopak stává se dalším kompilátem myšlenek Augustinových, Ciceronových a dalších autorit blízkých našemu humanistovi. Nejprve tedy k Augustinovi. Přestože je značná část argumentace odsuzující onen stále silnější aspekt rodící se renesanční společnosti vystavěná na stoickém odůvodňování, ani v tomto případě nenechal Petrarca svatého Augustina zcela mlčet. V prvním ohledu se téma slávy promítá do oblasti literatury, jak již bylo zmíněno na začátku kapitoly 3.2 O roli řečnictví u svatého Augustina a následně se reflektovalo také na problém vzdělanosti a studia. Augustinovo vyznání, že „učeností jsem usiloval se zalíbiti lidem, ne pro jejich poučení, nýbrž pro dosažení jejich obliby“³⁵², koresponduje například s výtkou literárního Augustina adresovanou Franceskovi: „kdybys [...] byl pracoval spíše pro sebe než pro jiné a četbu tolika spisů bys využil k uspořádání vlastního života, a nikoli k dosažení prchavé přízně lidu a k prázdnému chvástání“³⁵³. Tento motiv se objevuje též u dalšího řečníka, jenž Petrarkovi imponoval, u Cicerona³⁵⁴. A celkově se tato tematika kritizující zneužití studia pro získání slávy odráží v celkové kompozici *Mého tajemství*, konkrétně v jeho

³⁵² *Confess* VI, 6, str. 164

³⁵³ *Tajemství* I, 4, str. 73, srovnej též *Tajemství* III, 75, str. 269: „vyčítám ti však, že skutečný výkvět toho, co jsi přečetl, sis vynahradil jen pro pobavení svých druhů a ty nejelegantnější výroky, vybrané jakoby z jedné obrovské hromady, jsi zaznamenal jen k užítku svých přátel. Tak ses ucházel o planou slávu.“ Tento motiv se objevuje též u Cicerona, viz kapitola 4.2.2

³⁵⁴ Tamtéž

retrodataci, díky níž Petrarca dosáhl takové fabulace, podle které to vypadalo, že se hned po dokončení svých literárních počinů, začal věnovat studiu a duchovnímu životu³⁵⁵.

Ještě podstatnějším východiskem koncepce slávy je způsob, jakým ji Petrarca spojuje s etickou kategorií ctnosti a vytváří z nich po Ciceronově vzoru dva nerozlučné pojmy: „Víš přece, že sláva je něco jako stín ctnosti [...] kdokoliv se tedy zbaví pravé slávy, zbaví se nutně i samotné ctnosti. A ztratí-li se ctnost, lidský život zůstane prázdný a bude se velice podobat životu němých tváří“³⁵⁶. Vzorem mu v tomto případě byla zejména tvrzení Cicerona³⁵⁷ a Seneky³⁵⁸. Podobný výrok, jen odlišně formulovaný, nalezneme i ve *Vyznáních*: „Naopak, je-li chvála a musí-li být průvodkyní dobrého života a dobrých skutků, pak nesmíme opustiti ani dobrý život, ani jeho průvodkyni.“³⁵⁹ Zřejmý terminologický posun mezi koncepcí slávy, které dal přednost Petrarca a koncepcí Augustinově, poukazuje na humanistovu tendenci zdůrazňovat antický ideál ctnosti³⁶⁰, přestože jej nebude sledovat až do důsledku, neboť antické pojetí ctnosti předpokládá dosažení určitých vynikajících mravních schopností člověka, o něž jedinec musí sám ze své vůle dobrovolně usilovat³⁶¹, a který tímto způsobem také Cicero popisuje v *Tuskulských hovorech*³⁶². Tento důsledek, jak bude posléze ukázáno, nebyl v *Mém tajemství* akceptován. Proti ctnosti v onom antickém chápání jejího smyslu stojí

³⁵⁵ Srovnej kapitoly 2. a 3.5.1

³⁵⁶ *Tajemství* III, 92, str. 285

³⁵⁷ *THI*, 45, 109

³⁵⁸ Seneca, L., A., *Výbor z listů Luciliovi*, Svoboda, Praha 1969, *Devětasedmdesátý list*, str. 143: „Stínem ctnosti je sláva; ta ji bude provázet, i kdyby o ni ctnost nestála.“ O vlivu Seneky na Petrarkovo pojetí ctnosti píše též Kristeller (Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007, str. 21)

³⁵⁹ *Confess* X, 37, str. 363

³⁶⁰ Antická ctnost byla nejčastěji chápána jako souhrn čtyř ctností, čtyř vynikajících lidských vlastností: spravedlnost, uměřenost, zbožnost, statečnost. Vždy měly také přesah společenský a dosahovalo se jich celoživotním vzděláváním. Křesťanská ctnost je potom charakterizována vírou, nadějí a láskou.

³⁶¹ Srovnej například definici ctnosti ve *Filosofickém slovníku*: „Ctnost označuje každou dokonale rozvinutou schopnost mravního chování člověka, jež je dosahována z jeho svobody permanentním cvičením a úsilím o mravní dobro.“ (Kolektiv autorů, *Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc 1997, str. 72-73)

³⁶² Viz poznámky 271, 272

v Augustinově podání dobrý život charakterizovaný středověkými znaky ctnosti láskou, vírou a pokorou,³⁶³ jenž je dosažitelný pouze s permanentní podporou Boha. Tyto dva rozdílné pohledy na pojetí slávy předznamenávají, v čem bude tkvět střet antiky a středověku. Petrarca ve své obhajobě světské slávy doslova osciluje mezi těmito dvěma koncepcemi ctnosti, které se slávou úzce souvisí. Jeho kompilace samozřejmě nedovoluje přijmout obě pojetí v celém dosahu, ale z každého jen trochu. Sám si je tohoto vědom a hned v úvodu celé diskuze ve třetí knize dialogu nastiňuje prostřednictvím Augustina onen moment sváru mezi těmito koncepcemi: „Musíš však cítit silné obavy, že ti tahle prázdná nesmrtelnost, po níž prahneš, zatarasí cestu k nesmrtelnosti skutečné.“³⁶⁴ Onu prázdnou nesmrtelnost získanou literární činností, konkrétně velkými díly *Afrikou* a *De viris illustribus* inspirovanými klasickými autory, se snažil Petrarca prostřednictvím Francesca opakovaně obhájit svou teorií, v níž odděluje život po smrti od života pozemského. Ve své podstatě se snaží zvrátit onu vertikální vlastní středověku, která nahlížela člověka skrze příměr k dokonalému Bohu: „Proto také dychtím po světské slávě, neboť vím, že já i ona jsme smrtelní“³⁶⁵, stejně se vyjadřuje také posléze, když tvrdí, že: „Docházím totiž k přesvědčení, že o slávu, v níž smíme doufat jen zde, je třeba usilovat, dokud zde ještě přebýváme“³⁶⁶. Reakce literárního Augustina je tentokrát autentická s Augustinem historickým, neboť zdůrazňuje, že pokud člověk nedbá o věčné a zcela náleží zemi, je s ním konec a ztrácí veškerou naději.³⁶⁷ Vybírá proto takový postup léčení, v němž kombinuje *meditatio mortis*

³⁶³ Srovnej Kolektiv autorů, *Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc 1997, str. 72-73

³⁶⁴ *Tajemství III*, 72, str. 265

³⁶⁵ *Tajemství III*, 80, str. 275

³⁶⁶ *Tajemství III*, 84, str. 277, srovnej Gorfunkelovu charakteristiku renesančního zvratu v postavení člověka na zemi umožněnou humanismem, který „razí cestu k nové, zesvětštěné antropologii, přičemž obrací pozornost mna vnitřní svět osobnosti a tím i na nové chápání lidské důstojnosti, místa člověka ve vesmíru.“ (Gorfunkel, A., Ch., *Renesanční filozofie*, Svoboda, Praha 1987, str. 33)

³⁶⁷ *Tajemství III*, 80, str. 273

s odsuzováním pomíjivostí pozemského života jak s ohledem na lidské dějiny, tak na přírodní katastrofy. V této argumentaci se vyskytuje také mnoho citací a myšlenek antických autorů, které nejsou v rozporu s křesťanskou dogmatikou, a které z různých hledisek odsuzují planou slávu³⁶⁸. Východisko Petrarca nachází v ciceroniánské touze po ctnosti, která má jako jediná zajistit člověku slávu a nechává svého Augustina přeformulovat Ciceronův citát tímto způsobem: „stejně jako je nemožné, aby vaše tělo v paprscích slunce nevrhalo stín, nemůže se ani stát, aby ctnost v záři boží nezrodila slávu. Kdokoli se tedy zbaví pravé slávy, zbaví se nutně i samotné ctnosti.“³⁶⁹ V tomto bodě již Petrarca Ciceronovo spojení ctnosti a slávy přenáší na pole křesťanství, kde také celá problematika vrcholí odmítnutím pomíjivých skutků pozemských s tím, že má Francesco poslechnout vlastního ducha a vydat se na cestu do své vlasti tedy do nebe³⁷⁰. Přímo tyto prvky Petrarkova eklektismu můžeme jasně rozeznat u Tenentiho, kde se projevují v obecnější rovině, ve vztahu mezi antickým vnímání slávy a křesťanským u humanistického hnutí do patnáctého století: „Humanisté nevymysleli kult slávy, v tom smyslu, že oni věřili, že ho našli u Cicerona a dalších spisovatelů starého Říma. Ve skutečnosti se však nejednalo o stejnou věc; i kdyby se v tomto případě chtělo opírat o společnou podstatu, bylo by dané tvrzení platné pouze v přesně vymezených hranicích. Humanistický mýtus se znovu objevil totiž pod přísně transcendentální

³⁶⁸ Jedním z motivů odkazujícím na antické autority je Ciceronova definice slávy charakterizovaná jako šířící se pověst o dobrodíních jednotlivce (*Tajemství* III, 73, str. 267, pozn. 195), u níž Augustin poukazuje na termíny pověsti a davu, které slávu degradují. Je zajímavé, že se Petrarca vyhnul Ciceronově definici slávy z *Tuskulských hovorů*, v níž nejmoudřejší Říman eliminuje tyto možné závěry: „Sláva je totiž něco skutečného a určitého, ne jen nastíněného; je to souhlasná chvála dobrých, nezkažený hlas lidí majících správný úsudek o vynikající ctnosti, ta odpovídá ctnosti jako ozvěna.“ (*TH* III, 2, 3). Tato definice by však posléze nemohla zapadnout do pojetí slávy, které jak bude posléze popsáno, bude opět obohaceno o transcendentální přesah. Cicero sám nepodporoval prahnutí po slávě samé, ale pouze ve vztahu ke ctnosti, jejímž byla důsledkem. (Srovnej například *TH* I, 45, 109)

³⁶⁹ *Tajemství* III, 92, str. 287

³⁷⁰ *Tajemství* III, 101, str. 293-295

konceptí.“³⁷¹ Petrarkova koncepce tedy nezaměňovala slávu s chválou, jak o ní mluvil v dobrém slova smyslu Augustin³⁷², ale chtěla ji přiblížit antickému ideálu, v němž se dalo ctnosti potažmo blaženosti potažmo slávy docílit v běžném životě a tedy dostat věhlasu u potomků. Tato touha se však odehrála pouze na poli terminologickém, tedy na znovuoživení pojmu ctnosti a jejího vztahu ke slávě. Tenenti říká, že humanisté nemohli považovat slávu pouze jako následek lidských pozemských činností, ovšem dodává, že tyto se staly přímo podnětem pro ctnost.³⁷³ A v konečném důsledku Petrarca tento pozemský atribut starých Římanů interpretuje v křesťanském, transcendentálním rámci.

Posledním výrazným bodem v otázce slávy je postoj k světským hodnotám. Nejblíže je v tomto ohledu Petrarkovi svatý Augustin. Přestože je postoj obou myslitelů k této tematice stejně negativní, Augustin se ve *Vyznáních* kajícně přiznává ke svým dočasným touhám po dosažení hodnoty³⁷⁴, zatímco Petrarca se téměř shodnými pojmy této neřesti zřiká: „Vždyť já jsem nikdy neprahnul po nejvyšším postavení.“³⁷⁵ A podobnými slovy, kterými Augustin popisuje útrapy způsobené úspěchem, Petrarca vysvětluje, proč odmítl nabízené vysoké církevní posty³⁷⁶. Svým způsobem zde básník manifestuje svou skromnost a v jistém ohledu se vykresluje s ohledem na křesťanské ideály v dobrém světle. Naopak Cicero zaujímá v tomto směru zcela opačný názor než náš humanista, neboť

³⁷¹ Tenenti, A., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi 1957, str. 25

³⁷² Viz pozn. 359

³⁷³ Tenenti, A., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi 1957, str. 28

³⁷⁴ *Confess* VI, 6, str. 162: „Prahnul jsem po hodnotách, zisku a manželství a Ty jsi se mně smál.“

³⁷⁵ *Mé tajemství* II, 58, str. 173

³⁷⁶ *Confess* VI, 6, str. 163: „jaká muka nám připravují naše pošetilosti! Vždyť vším svým úsilím – jež jsem tehdy vynakládal, vleka s sebou ostny žádostí celé břímě svého neštěstí, jehož tíha se stále zvětšovala – nechťeli jsme dosíci ničeho jiného než klidné radosti...“ srovnej *Tajemství* II, 58, str. 173: „Dospěl jsem k závěru, že onen duševní klid a vyrovnanost, které mají mít podle mého názoru přednost před vším ostatním, se nikdy nenacházejí na samém vrcholu úspěchu...“

po vzoru Platóna se vyjadřuje k činnosti pro společnost zcela jako k nutnému poslání moudrého člověka.³⁷⁷

6.2 Láska

Druhou výraznou problematikou, kterou se Petrarca v *Mém tajemství* zabývá, a v jejíž argumentaci jsou zřetelné zejména augustínovské konotace, je téma lásky spojené s problematikou vztahu Stvořitele a stvořeného³⁷⁸. Jak již bylo předesláno v úvodních kapitolách o Vlivu Augustina na Petrarku, je onen milostný cit, který kontrastoval s duchovním životem těchto výjimečných lidí, v *Mém tajemství* terčem ostrých kritik a to často velmi podobným těm, jež nacházíme v Augustinových *Vyznáních*. Společně tak odsuzují svá vzplanutí „jinošských let“, která měla za následek odvrácení se od správné životní cesty³⁷⁹, vzplanutí, která nemohla naplnit jejich touhu po opravdové lásce³⁸⁰, a především která jejich srdce odpoutala od lásky ke Stvořiteli k lásce ke stvořenému. Tento rozpor, z něhož nakonec vyjde v dialogu vítězně Augustinova argumentace, se zakládá právě na konfliktu mezi středověkou dogmatikou a renesančním myšlením a je rozveden na konci třetí knihy dialogu, v níž se Francesco snaží obhajovat svou touhu po světské slávě z pozice člověka, jehož povaha je

³⁷⁷ O Ciceronovu důrazu na činnost pro společnost píše například Ludvík Svoboda (Svoboda, L., *Myslitel Cicero*, in: Cicero, M., T., *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976). O Platónovi viz Ricken, F., *Antická filosofie*, Nakladatelství Olomouc, 1999

³⁷⁸ Viz též kapitola 3.3

³⁷⁹ Srovnej: *Confess* II, 1, str. 45: „Vzplanul jsem totiž ve svém jinošském věku touhou nasytiti se radostmi pekla a opovážil jsem se oddati bujným, rozmanitým a hanebným požitkům smyslné lásky. Má krása počala mizeti a já, maje sám na sobě zalíbení a snaže se zalíbit očím lidským, propadal jsem hnilobě před Tvými očima.“ A *Tajemství* III, 22-26, str. 217 – 22 kde Petrarka hovoří o tom, jak setkání s Laurou způsobilo, že se na křižovatce života symbolizované pythagorejským Y vydal levou cestou hříchu a zatracení.

³⁸⁰ Srovnej: *Confess* 3, 1, str. 63: „Hledal jsem předmět své lásky, touže milovati, a zavrhoval jsem tak cestu bezpečnou, cestu bez nástrah. Měl jsem hlad po vnitřním pokrmu, jímž jsi Ty, Bože můj, ale tento hlad mě netrápil [...] Proto byla duše má nemocná a plna bídy vrhla se ven, hořic touhou po smyslném dráždění, jež drásalo její rány.“ A *Tajemství* I, 28, str. 107: „... ani neprožívám žádnou rozkoš, která by nebyla poskvrněna velkou hořkostí.“ Srovnej též *Confess* III, 1, str. 64 o útrapách žárlivosti, podezřívání, strachu, hněvu a hádek, které doprovázejí toho, jenž smyslně miluje s podobnou pasáží v *Tajemství* III,

natolik odlišná od povahy Boha - Stvořitele, že ani nemá smysl dosahovat na nějaké věčné aspirace na zemi a naopak úkolem jedince je věnovat se pouze tomu, co náleží smrtelnému člověku³⁸¹, tedy pozemskému životu, s tím, co k němu přísluší. Z této pozice se jal také obhajovat svou lásku k ženě, která jej proslavila, a která ho svou mravní vznešeností měla povznášet k Bohu, neboť jak říká Francesco „lásky k ní mi umožnila milovat Boha“³⁸². Tuto snahu o obrácení dosavadního „řádu“, tedy měřit zemi skrze nebe, v zápětí maří Augustinova výtky, že se tak ale děje „v převráceném pořadí“³⁸³ a následný výklad o nutnosti milovat stvořené skrze lásku ke Stvořiteli a neobdivovat v něm pouze umělce jediného díla, ukončuje onu polemiku o přirozeném řádu věcí a vrací se k ní znovu až v obhajobě světské slávy. Výklad, jímž v dialogu Augustin Franceskovi oponuje, má své zřetelné kořeny ve *Vyznáních*, explicitně pak ve čtvrté knize, v níž svatý Otec pobízí oslavovat Boha ve stvořeném a varuje před tím, abychom nemilovali bez něho, co je od něho.³⁸⁴ Augustin se navíc vztahem Boha a stvořených věcí zabývá i ve čtvrté kapitole desáté knihy *Confessiones*, v níž se vyznává ze své lásky k Bohu a do protikladu k ní staví právě onu kritizovanou lásku k věcem stvořeným: „Lidé se ovšem mohou tázati, aby poznali neviditelné vlastnosti Boží od stvoření světa z věcí stvořených. Dávají se však spoutati láskou k nim a kdo je spoután, nemůže správně soudit.“³⁸⁵

30-35, v níž Petrarka popisuje útrapy způsobené láskou k ženě, respektive Lauře, podle stilnovistického kánonu.

³⁸¹ *Tajemství III*, 84, str. 279: „první starosti smrtelníků nechť jsou statky smrtelné a věci věčné nechť následují za těmi pomíjivými. Postup od těch prvních k těm druhým totiž představují dokonalý řád.“

³⁸² *Tajemství III*, 20, str. 213

³⁸³ Tamtéž, srovnej též *Confess IV*, 11, str. 106: „Proč převráceně následuješ svého těla?“

³⁸⁴ *Confess IV*, 12. Nelze si nepovšimnout ani podobností ve větě, kterou Petrarkův Augustin zakončuje svůj výklad o vztahu Stvořitele a stvořeného (*Confess III*, 20, str. 215): „...a přitom tělesná krása je přece ze všech krás ta úplně poslední“, se začátkem následující třinácté kapitoly *Confessiones* (*Confess IV*, 13, str. 109): „Toho všeho jsem tehdy neznal a miloval jsem jen nízkou krásu, klesaje do propasti...“

³⁸⁵ *Confess X*, 4, str. 309. O vztahu Stvořitel-stvořené také v *Confess V*, 3, str. 124: „a dovedouce o tolik napřed určití zatmění slunce, nedovedou si uvědomiti svého vlastního vnitřního zatmění, poněvadž nesnaží se s vděčností bádati, od koho mají důvtip k takovému bádání. A shledávajíce, že Ty jsi je stvořil, neoddávají se Tobě, abys zachoval, co jsi stvořil.“

Dalším společným argumentem, jenž úzce souvisí s tématem lásky a zároveň je verifikován právě oním přijetím Augustinovy vertikality, je nutné odsouzení lásky k světským věcem jako takové, neboť právě tato způsobuje zapomenutí na Boha³⁸⁶, respektive zabraňuje člověku, aby se dokázal povznést k duchovnímu.³⁸⁷ I v tomto případě nachází Petrarca podporu ve svém *milovaném učiteli*.

Jak již bylo naznačeno, oba v průběhu svého života bojovali o různé projevy lásky, jak následováníhodné, tak odsouzeníhodné. Zároveň ale také přisuzovali tomuto citu nemalou důležitost, nepochybně danou zřetelným filosofickým a teologickým kontextem, což mělo za následek podrobné zpracování zmiňovaného tématu v mnoha jeho proměnách. Společně tak pod Ciceronovým³⁸⁸ vlivem utíkali ze země, aby zapomněli na lásku sužující jejich srdce, Petrarca na Lauřinu³⁸⁹, Augustin na lásku k milovanému příteli: „kam konečně mělo mé srdce utéci před mým srdcem? Kam jsem měl utéci sám před sebou? Kam bych byl sám sebe následoval? Přece jsem odešel z vlasti, poněvadž mé oči ho méně hledaly tam, kde ho nevidaly.“³⁹⁰ Výrazně shodná s Augustinovým popisem, je i pasáž *Mého tajemství*, v níž se Francesco vyznává ze strachu před smrtí, která by mu mohla vzít milovanou Lauru: „Nebesa nejsou tak nepřátelská, aby její smrtí narušily přirozený řád. Dříve jsem do života vstoupil,

³⁸⁶ *Tajemství III*, 29, str. 223 a *Tajemství III*, 34, str. 231

³⁸⁷ *Confess IV*, 15, str. 113 srovnej s *Tajemství II*, 45, str. 159-161: „pro poznání božského není větších překážek, než jsou tělesné touhy a rozničená žádostivost.“ V tomto případě se Petrarka odvolává na učení Platónovo, přesto nacházíme parafráze tohoto výroku i ve *Vyznáních*. Musíme vzít v úvahu i fakt, že Petrarka Platóna nikdy přímo nečetl a jeho učení zná zprostředkovaně také díky Augustinovi.

³⁸⁸ Ciceronovi léky na lásku, které Petrarkův Augustin aplikoval na nemocného Francesco jsou kromě útěku, také stud, úvaha či nasycení, ale také změna objektu, jak Petrarca přímo cituje, ono vybíjení kůlu, kůlem. Zmiňované postupy popisuje Cicero ve čtvrté knize *Tuskulských hovorů* (*TH IV*, 32-36, 68-77), u Petrarky pak v první polovině třetí knihy *Mého tajemství* (*Tajemství III*, 37, str. 233: „je třeba vyhánět starou lásku láskou novou, jako klín, klínem“, *Tajemství III*, 40, str. 235: „budu tě léčit změnou prostředí“, *Tajemství III*, 55, str. 249: „stud, nasycení, zamyšlení“, atd. Cicero inspiroval Petrarku zejména s ohledem na lásku světskou, kterou nazývá šílenstvím. Srovnej *Tajemství III*, 5, str. 197 a *TH IV*, 35, str. 75.

³⁸⁹ *Tajemství III*, 40-55 v tomto oddíle Petrarka rozebírá možnosti léčby duše zužované nešťastnou láskou právě s ohledem na změnu místa. Dominujícím argumentem jsou zde myšlenky Seneky navazující na Ciceronovo rozdělení léků na lásku z čtvrté knihy *Tuskulských hovorů*.

³⁹⁰ *Confess IV*, 7, str. 101

dříve z něj také odejdu.[...] Nemohl jsem snést, že bych byl, [...] , zbaven té ušlechtlejší části své duše.“³⁹¹ Ve *Vyznáních* nalezneme nápadně podobnou pasáž, jež je věnována silnému vztahu svatého Augustina k milovanému příteli, a která také klade do souvislosti kategorie lásky a smrti s Horatiovským motivem přítele jako poloviny vlastní duše.³⁹² Často si můžeme povšimnout, že argumenty, které Petrarca považuje za pádné a správné, se mnohdy vyskytují u více autorit. Kromě již zmíněné citace Horatia u svatého Augustina, či zastoupení Cicerona, Seneky i Augustina při dokazování nutnosti odloučení od milované bytosti při léčbě lásky, se jenom v otázce lásky setkáváme s ještě dalším příkladem, jenž se vyskytuje u všech tří myslitelů: kritikou antropomorfního pojetí náboženství ve starověku.

Antropomorfizace božstva totiž podle Petrarky ospravedlňuje lidské slabosti tím, že jim podléhají samotní nebeští vládci: „Nic neplodí takové zapomenutí na Boha [...] jako láska k věcem světským, zejména vášeň, kterou vlastním jménem nazývají Amor, a dokonce [...] bůh, aby tak pro lidské šílenství našli nadpozemskou omluvu a aby hrozivý hřích ospravedlnili jakýmsi božským nutkáním.“³⁹³ Za zdroj tohoto výroku můžeme považovat jak Ciceronovy *Tuskulské hovory*, Senekovu hru *Phaedra*, tak i Augustinovy *Confessiones*³⁹⁴, v nichž svatý Otec podporuje svá tvrzení i přímou citací zmíněné pasáže Ciceronových hovorů.

³⁹¹ *Tajemství III*, 11, str. 203

³⁹² *Confess IV*, 6, str. 99 – 100: „myslím, že čím víc vroucněji jsem přítele miloval, tím více jsem se bál a nenáviděl smrt, která mně ho vyrvala, jako neúhlavnější nepřítelkyni. [...] Dobře nazval kdosi svého přítele „polovinou své duše“.“

³⁹³ *Tajemství III*, 29, str. 223

³⁹⁴ Seneca, *Phaedra*, 195 – 197 (in: *Tajemství III*, 29, str. 222, pozn. 72), *TH IV*, 32, 69 a *Confess I*, 6, str. 36-37

6.3 Věčné a pomíjivé

Ve všech otázkách, kterých se Petrarca ve svém dialogu dotýká, je cítit pnutí mezi věčným a pomíjivým, mezi pozemským a nebeským tedy mezi tělesným a duchovním. Tento novoplatónský prvek křesťanství³⁹⁵ je v dialogu důsledně aplikován na různé situace a je nahlížen v širším kontextu. Stává se tak sice součástí argumentace odlišných problémů ať jde o krásu, lásku, slávu či meditatio mortis, zároveň mezi nimi vytváří jakýsi vnitřní spojník, jenž vymezuje vlastní Petrarkovo putování k onomu věčnému, nebeskému, k Bohu; nutno podotknout, že se stálou snahou nějakým způsobem ono lidsky přirozené připoutané k pozemskému životu obhájit.³⁹⁶ Vzhledem k tomu, že jak u Petrarky, tak svatého Augustina a Cicerona bylo přijetí dualismu naprostou samozřejmostí a tvořilo neodmyslitelný základ jejich ontologie³⁹⁷, nebude ani v tomto případě tvořit oněch tisíc let a ještě více žádnou překážku, jež by bránila Petrarkovi znovu nepodpořit svoji argumentaci Augustinovými výroky a Ciceronovými.

Protiklad pozemského a nebeského přenesený na dvojítoť stvořeného a Stvořitele byl již zmíněn v odstavci o lásce. Kromě této kreacionistické interpretace sestupného rázu dualistické vertikality v *Mém tajemství* a *Vyznáních*, nalézáme v obou dílech také příklady, jež pod platónským vlivem dávají do přímé souvislosti duši s nebem, tělo se zemí a zároveň zdůrazňují jejich protikladné vlastnosti lehkosti, jež povznáší vzhůru a tíhy, která působí opačným směrem: „Neboť stejně jako je duše svou vlastní ušlechtilostí povznášena k nebesům, je také zatěžována tíhou těla a pozemskými

³⁹⁵ Viz Floss, P., *Proměny vědění*, str. 95

³⁹⁶ Srovnej Gorfunkel, *Tajemství* III, 79, str. 273: „A já nemám v úmyslu stát se bohem, abych dosáhl věčnosti či obsáhl nebe i zeli. Mně stačí světská sláva, to za ní se pachtím a jako smrtelník toužím výhradně po věcech smrtelných.“

³⁹⁷ O Ciceronovi viz Svoboda, L., *Myslitel Cicero*, in: Cicero, M., T., *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976, O Augustinovi viz Chadwick, H., *Augustin*, in: *Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha, 1994, str. 289

lákadly.“³⁹⁸ Motiv lehkosti a tíže jako opozit těla a duše byl vlastní i Ciceronovi, hlavnímu zdroji Platónovy filosofie³⁹⁹ pro Petrarku a vyskytuje se zejména v první knize *Tuskulských hovorů*⁴⁰⁰, věnované částečně také duši a její nesmrtelnosti.

Tento námět se často opakuje u Petrarky, Augustina i Cicerona také v případě, zdůrazňují-li významnou negativní roli tělesné žádostivosti působící nepříznivě duši. Augustin tak činí například ve čtvrté knize *Confessiones* v oddílu pojednávajícím o tom, že duše *nemůže spočinout ve tvorech*, přičemž se ve svém výkladu drží novoplatónské ontologie: „tyto věci by byly pouhé nic, kdyby nebyly od Tebe.“⁴⁰¹ Právě tyto věci, jejichž existence hraničí s nebytím „spějí totiž ke svému zániku a drásají duši zhoubnými žádostmi“⁴⁰². U Petrarky nalézáme ještě sugestivnější vyjádření, jímž zároveň výslovně přitakává Platónovu učení: „raději být nehybným kamenem než být zmitán tolika vzruchy svého těla.“⁴⁰³ Následuje pak debata v duchu Platónova dualistického učení, jež Petrarca pravděpodobně čerpal z Augustinova spisu *O pravém náboženství* a Ciceronových *Tuskulských hovorů*.⁴⁰⁴ Petrarkův očividný souhlas s platónistickým pojetím vztahu duše a těla a příklon k této Augustinově interpretaci, kterou si však určitým způsobem přizpůsobuje, je opět podpořen třetím zdrojem, v tomto případě Ciceronem. Přímo v *Mém tajemství* zazní ve zmiňované debatě o Platónově učení citace z *Tuskulských hovorů*, v níž Cicero zcela nekriticky

³⁹⁸ *Tajemství* I, 17, str. 91 srovnej s *Confess* VIII, 9, str. 250: „...ale jest to nemoc ducha, jenž povznášen rukou pravdy, pozdvihuje se jen na půl a klesá zpět pod tíhou zvyku.“ Dále též *Tajemství* II, 29, str. 145: „je to podivný omyl [...], když lidská duše, svou podstatou tak ušlechtilá a původem božská, nedbá věcí nebeských a prahne jen po pozemských kovech.“ Též *Tajemství* II, 63, str. 179: „(tělo) mě svou vahou tíží.“

³⁹⁹ Více viz kapitola 5.

⁴⁰⁰ *TH* I, 18, 42 nn.

⁴⁰¹ *Confess* IV, 10 str. 104 srovnej též *Confess* VII, 11, str. 209: „Pozoroval jsem ostatní věci, které jsou pod Tebou, a shledal, že nemají ani naprostého bytí, ani naprostého nebytí. Jsou sice, poněvadž jsou od Tebe; nejsou však, poněvadž nejsou to, co Ty jsi.“

⁴⁰² *Confess* IV, 10, str. 104-105

⁴⁰³ *Tajemství* II, 39, str. 155nn.

⁴⁰⁴ Augustinus, *De vera relig.* III, 3; *TH* I, 24, 58, srovnej též kapitola 5.

prohlašuje Sokratova žáka za neotřesitelnou autoritu, již nelze oponovat⁴⁰⁵.

Zcela přirozeně se jak u Augustina tak u Petrarky konkretizuje onen dualismus i v hledání charakteristiky lidské přirozenosti. V *Confessiones* Petrarca četl: „I obrátil jsem pozornost k sobě samému a řekl sám sobě: „Kdo jsi? A odpověděl jsem: „Člověk.“ Neboť mám duši a tělo; ono vně, tuto uvnitř. ... Leč lepší jest, co jest uvnitř.“⁴⁰⁶ A také Petrarkův Francesco následně podobně v dialogu s Augustinem naslouchá výkladu o tom, že jeho duše byla stvořena dobře, ale ve styku s pozemským tělem ztratila mnoho ze své ušlechtilosti⁴⁰⁷, nebo že člověk je tvor smrtelný a musí přebývat v tomto pomíjivém a chatrném těle.⁴⁰⁸ Podobné definice nalézáme také v Ciceronových *Tuskulských hovorech*: „příroda nám dala nepevná těla a připojila k nim nevyléčitelné choroby a nesnesitelné bolesti, dala nám i duše, které na jedné straně cítí bolesti spolu s tělem a na druhé straně jsou samy o sobě postiženy úzkostmi a bolestmi jim vlastními.“⁴⁰⁹

6.4 Fantasmata

Ontologický rozpor mezi tělem a duší se odráží i v gnozeologii, konkrétně v tradičním oddělení rozumu a smyslů. Zde je Augustinův vliv v Petrarkově dialogu markantní zejména pokud jde o teorii fantasmatů respektive mylných představ, které pramení ze spojení duše s tělem. Podle Gerosy se výklad Petrarkova Augustina⁴¹⁰ velmi podobá výkladu svatého Otce o tomto problému ve spise *O pravém*

⁴⁰⁵ *Tajemství* II, 41, str. 157

⁴⁰⁶ *Confess* X, 6, str. 308-309

⁴⁰⁷ *Tajemství* I, 34, str. 111-113

⁴⁰⁸ *Tajemství* I, 19, str. 93

⁴⁰⁹ *TH V*, 1, 3

⁴¹⁰ *Tajemství* I, 35, str. 112

náboženství⁴¹¹. Zároveň Gerosa poukazuje na podobnost jak pojmovou, tak doktrínální. Petrarca navíc v dialogu sám výslovně uvádí, že o této nauce četl právě ve spise *O pravém náboženství*, kterou poté, co „odložil četbu filosofů a básníků“ si přečetl s velkým zaujetím⁴¹². Petrarca však nechává svého literárního *Augustina* reagovat na tuto poctu poněkud nevěrohodně. Pravděpodobně jeho postavu využil ke svému záměru harmonizovat antickou filosofii a křesťanství, neboť ho nechává ve svém dialogu tvrdit, že: „učení obsažené v této knize pochází z velké části od filosofů, především Platóna a Sókrata, ačkoliv jsem použil jiných slov, jak se na učitele katolické pravdy sluší. A abych ti nezamlčel nic, věz, že k tomu, abych započal toto dílo, mě přivedl zejména jeden z výroků Cicerona.“⁴¹³ Augustin sice v úvodní pasáži oné knihy promlouval o filosofech antického světa, jejichž učení bylo křesťanství velmi blízké, vždy však byl ve svých výrociích opatrný a nikdy se nezdržel výhrad. O jeho pozdější kritice platonismu jsem již pojednávala v prvních kapitolách. Je tedy v tomto případě zřejmé, jakým způsobem si Petrarca Augustinovy výroky, ale i výroky jiných učitelů moudrosti upravuje a vytrhává z kontextu⁴¹⁴. Podporou koncepce fantasmatů je zde zmiňovaný Ciceronův výrok, jenž Petrarca cituje, a který měl být zároveň oním popudem k Augustinově teorii mylných představ: „Nebyli totiž schopni vidět něco duchem, všechno vztahovali k očím. Je třeba ovšem velké duševní síly k tomu, aby člověk oddělil mysl od smyslů a uvažování odvedl od navyké cesty.“⁴¹⁵ Tato fantasmata posléze nahrazuje stoickým výrazem

⁴¹¹ Gerosa, P.P., *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza psicologica*, SEI, Torino 1922, str. 89, 90

⁴¹² *Tajemství* I, 36, str.115

⁴¹³ Tamtéž

⁴¹⁴ Podobně se o absenci Ciceronova výroku a přímém vlivu ostatních zmiňovaných filosofů vyjadřuje Gerosa, *Umanesimo cristiano*, str. 94. Srovnej též *Tajemství* I, 36, str. 114 poznámka 85

⁴¹⁵ *Tajemství* I, 37, str.115, *Austinus Augustus*, Ep. CXXXVII, 2, 5 (in: Tamtéž, pozn. 89), *TH* 1, 16, 37-38. Též Ciceronovy hnutí mysli korespondují s touto tematikou a tvoří paralelu k Augustinovým. Stejně jako fantasmata jsou zdroji veškerých útrap, také hnutí mysli vyvolává nemoci a neduhy (*TH* 10, 34). Znalost o hnutích mysli v takové formě jako ji uvádí Cicero měl Petrarca velmi dobrou, neboť se o nich zmiňuje v první knize dialogu jako o čtyřhlavé příšleři (*Tajemství* I, 34, str. 113). Srovnej s *TH* III, 11, 24-25

opinionis perversa, jakousi klamnou představou, jež způsobuje lidské trápení. Mezi Augustinovou koncepcí fantasmatů a stoickou⁴¹⁶ *opinionis perversa* totiž Petrarca ve svém *Tajemství* utkal nitky souvislostí, přestože původní latinskou odlišnou terminologii zachovává. O fantasmatech začíná v dialogu mluvit jako o zdroji všech útrap vzešlých ze spojení duše a těla. Navíc Ciceronův výrok, jež má stvrdit tuto myšlenku, zdůrazňuje mylné posuzování věcí skrze oči, nikoliv skrze mysl. Srovnáme-li jednu ze sentencí pojednávajících o *opinionis perversa*, nalezneme stejné konotace: „Není sporu o tom, že klamná představa je příčinou veškerých útrap [...]“ a v zápětí Augustin kritizuje Francesca: „Vidíš jen to, k čemu obrátíš svůj zrak.“⁴¹⁷

Podstatné však je i zjištění, že otázka klamných představ se nachází okrajově i v Augustinových *Vyznáních*: „Proto mé srdce volalo proti všem klamným představám; a tím jediným důvodem hleděl jsem zapuditi obletující mne roj hanebných představ, jež zatemňovaly zrak mého ducha“⁴¹⁸ Ve *Vyznáních* nalezneme i oddíl potvrzující onen Ciceronův citát o různé povaze mysli a smyslů obohacený výkladem o možnostech pouze smyslového vnímání u zvířat⁴¹⁹. Tím se také potvrzuje zvláštní vliv *Confessiones* na Petrarkovo smýšlení, byť je tento vliv často přizpůsobován záměrům humanisty.

⁴¹⁶ Zdroje Petrarkových výroků nalezneme u Seneky v Šestnáctém listě (Seneca, L., A., *Výbor z listů Luciliovi*, Svoboda, Praha 1969, str. 27), TH III, 38, 80, Boethius, *Filosofie utěšitelka* I, 6, str. 18nn.

⁴¹⁷ *Tajemství* II, 59, str. 175, podobně také *Tajemství* II, 52, str. 167: „příčinou tvých útrap je jistá klamná představa.“ nebo *Tajemství* I, 10, str. 79: „v mysli člověka existuje jakási zvrácená a nezdravá touha klamat sebe sama, nad níž nemůže být v životě nic zhoubnějšího.“

⁴¹⁸ *Confess* VII, 1, str. 187

⁴¹⁹ *Confess* X, 6, str. 308-309

7 Závěr

Na vlivu, který měly na *Mé tajemství* díla svatého Augustina a Cicerona, lze jasně demonstrovat, jakým způsobem se v Petrarkově díle myšlení křesťanského středověku setkává a vyrovnává se znovuobjevovaným antickým odkazem.

Shrneme-li hlavní charakteristiky tohoto procesu, musíme mluvit o dvou hlavních rysech - eklekticismu a zároveň překročení hranic křesťanské věrouky. Kterýkoliv prvek antického myšlení, jenž Petrarca přejal, nestál v konečném důsledku v opozici vůči křesťanství. Ovšem také samotná autorita klasických velikánů byla zmírněna ve prospěch křesťanského Boha v určitém momentě dialogu, v němž se Francesco táže svého Augustina po pomoci, kterou může čekat od lidí, přičemž dostává následující odpověď: „Od lidí žádnou, zato od Boha velikou.“⁴²⁰ a Petrarca rozvíjí tento motiv ještě dále, když nechává svého milovaného učitele rozvinout tento argument ve shodě se světcovou naukou o milosti Boží: „Zdrženlivý může být jen ten, komu to Bůh dopřál.“⁴²¹

Na druhou stranu však nechává humanista v dialogu zaznívat teze obhajující lidskou důstojnost, ale také teze, které chtějí ospravedlnit pozemský život z lidské perspektivy a to v celém jeho důsledku. Argumenty tohoto typu přejaté od antických myslitelů se ve velké míře vyznačují také tím, že se vyskytují u více klasických autorit zároveň, jakoby si Petrarca chtěl být jist, že se jejich použitím nezmýlí.

Celkový eklektismus je jasně patrný i s ohledem na dialogickou formu *Mého tajemství*. Postava Francesca stojící proti Augustinovi je vždy pojímána jako symbol mladého ambiciózního intelektuála, který ještě nedospěl k vnitřnímu klidu, a proti němuž stojí mudrc. Právě Franceskova nezakořeněnost, neklid a váhání plně se oddat víře, však

⁴²⁰ Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004, str. 157

podle mě legitimují vyjádření oněch antických ideálů důstojnosti a slávy a umožňují, aby jim bylo věnováno tolik prostoru.

Přijetí určitých prvků antického odkazu, byť v hávu křesťanství, nese znaky typické pro rodící se renesanci, jak bylo vždy poukázáno v textu. Mezi tyto charakteristiky patří důraz na autonomii člověka a s tím spojený ideál lidské důstojnosti, touhy po slávě, kosmopolitismu. Dalšími renesančními znaky jsou Petrarkova touha po samotě a melancholie. Na poli filosofickém se rys nové epochy konkrétně projevuje prostřednictvím zmíněného antropocentrismu důrazem na etiku.

Petrarca díky svému pochybování, které činilo jeho myšlení do jisté míry svobodnější, ve svém dialogu překročil myšlení své doby o antropocentrickou dimenzi, a přestože kompletní vyznění dialogu s ohledem na retrodataci vyznívá celkově pro hodnocení lidského života chápaného jako přípravu na život věčný, nelze Petrarkovy upřít popularizaci světské klasické etiky, jejíž působení na společenské klima se výrazně posilovalo.

⁴²¹ Tamtéž

8 Bibliografie

Primární literatura:

- Augustin, *O boží obci*, Praha 1950
- Augustin, *Soliloquia*, in: *CSEL 89*, Vindobonae 1986
- Augustinus, Aurelius, *Vyznání*, Mistral, Praha 1990
- Boethius, *Filosofie utěšitelka*, Votobia, Olomouc 1995
- Cicero, M., T., *Cato Starší o stáří*, in: *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976, str. 291)
- Cicero, M., T., *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976
- Petrarca, F., *Dionysiovi di Borgo San Sepolcro*, in: *Listy velkým i malým tohoto světa*, Odeon, Praha 1974
- Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004
- Seneca, L., A., *Útěchy*, Odeon, Praha 1977, str. 169
- Seneca, L., A., *Výbor z listů Luciliovi*, Svoboda, Praha 1969

Sekundární literatura:

- Anzenbacher, A., *Úvod do filosofie*, SPN, Praha 1990
- Baroš, F., M., *Dantova monarchie, Cola di Rienzo, Petrarca a počátky reformace a humanismu u nás*, Královská česká společnost nauk, Praha 1952
- Billanovich, G., *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova, 1996
- Calzavara, A., *Sulla tecnica della citazione nel „Secretum“*, Studi petrarcheschi VI, Padova 1989
- de Chardin, Pierre Teilhard, *Chut' žít*, Vyšehrad, 1970
- Eco, U., *Hledání dokonalého jazyka*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001
- Fenzi, E., *Introduzione*, in: Petrarca, F., *Secretum*, Milano 1992
- Floss, P., *Proměny vědění*, Mladá fronta, Praha 1987
- Gerosa, P.P., *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza psicologica*, SEI, Torino 1966

- Gorfunkel, A., CH., *Renesanční filosofie*, nakladatelství Svoboda, Praha 1987
- Heinzmann, R., *Středověká filosofie*, Nakladatelství Olomouc 2000
- Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Oikoymenh, Praha 2006
- Kol. autorů, *Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc, 1997
- Kolektiv autorů, *Encyklopedie antiky*, Academia, Praha 1973
- Kranz, G., *Augustin: život a působení*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1998
- Kristeller, P., O., *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad 2007
- Machovec, M., *Svatý Augustin*, Orbis, Praha 1967, str.89
- Novotný, A., *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1992
- Pozzi, G., *Petrarca, i padri e soprattutto la Bibbia*, in: *Studi petrarcheschi VI*, Padova, 1989
- Ricciardi, M., *La letteratura italiana*, Bompiani, Milano 1989
- Ricken, F., *Antická filosofie*, Nakladatelství Olomouc 1999
- Svoboda, L., *Stoik Epiktétos*, in: *Epiktétos, Rukojet' rozpravy*, Svoboda, Praha 1972
- Svoboda, L., *Myslitel Cicero*, In: Cicero, M., T., Tuskulské hovory, Svoboda, Praha 1976
- Špička, J., *Agostino, Francesco, Verità. Chi è chi nel „Secretum“ di Petrarca*, Praha 1999
- Špička, J., *Francesco Petrarca a jeho latinské dílo*, in: Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004
- Špička, J., *Tajemství skrytého rozporu*, in: Petrarca, F., *Mé tajemství*, Oikoymenh, Praha 2004
- Teneti, A., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi 1957
- von Almer, J., J., *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1991
- Wenzel, S., *Studies in the Renaissance*, 8, 1960

Zielinski, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Teubner, Leipzig 1912

Internetové odkazy:

Pastor, J., P., *Ciceron en el camin del humanismo*. Dostupný z: <www.hottopo.com/convenit7/pardo.htm>

Petrarca, F., *De viris illustribus*, kpt. *De Fabritio Lucinio*, 5. Dostupný z: <www.bibliotecaitaliana.it:6336/dynaweb/bibit/autori/p/petrarca>

Petrarca, F., *Epistola ad Marcum Tullium Ciceronem* (XXIV, III a IV). Dostupný z: <www.petrarch.petersadlon.com/letters.html>

Rico, F., *Francesco Petrarca*. Dostupný z: <www.italica.rai.it/rinascimento/saggi/petrarca/index.htm>

Tucker, G., H., *Introduction: Petrarch's Curious Mountain of Virtue*. Dostupný z: <www.unl.edu/EMF/pdf/Tucker_Intro.pdf>